وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۰
تأبد - تحیات

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون: 91-11-26981779,26982583

Website: http/www.ifa-india.org

Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)

Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.

B-35, Basement, Opp. Mogra House

Nizamuddin West, New Delhi - 110 013

......Tel: 24352732, 23259526,

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۰

تأبد ـــــ تحیاة

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	تاسوعاء	۷۹-۸۱
۱	تعریف	۷۹
۲	متعلقہ الفاظ: عاشوراء	۷۹
۳	اجمالی حکم	۸۰
	تبختر	۸۱
	دیکھئے: اختیال	
۱-۷	تبدیل	۸۲-۸۵
۱	تعریف	۸۲
۲	اجمالی حکم	۸۲
۲	وقف میں تبدیلی	۸۲
۳	بیع میں تبدیلی	۸۳
۳	الف- صرف میں تبدیلی	۸۳
۴	ب- عقد میں متعین ہوجانے کے بعد عوضین میں سے کسی ایک کی تبدیلی	۸۳
۵	دین میں تبدیلی	۸۳
۶	لعان میں شہادت کی تبدیلی	۸۴
۷	زکاۃ کی تبدیلی	۸۵
۱-۷	تبذّل	۸۵-۸۹
۱	تعریف	۸۵
۲	تبذل کا اجمالی حکم	۸۶
	تبذیر	۹۰
	دیکھئے: اسراف	
۱-۶	تبر	۹۰-۹۲
۱	تعریف	۹۰
۲	تبر سے متعلق احکام	۹۰
۲	تبر میں ربا	۹۰
۳	سونے اور چاندی کے نہ ڈھلے ہوئے ٹکڑے میں زکاۃ	۹۱
۴	شرکت میں تبر کو راس المال بنانا	۹۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۲	تبر جو زمین سے نکالا گیا ہو	۵
۹۲	بحث کے مقامات	۶
۹۲	تبرّؤ	
	دیکھئے: براءت	
۹۶-۹۳	تبرج	۸-۱
۹۳	تعریف	۱
۹۳	متعلقہ الفاظ: تزین	۲
۹۴	جن چیزوں کا اظہار تبرج کہلاتا ہے	۳
۹۴	تبرج کا شرعی حکم	۴
۹۴	عورت کا تبرج	۴
۹۵	مرد کا تبرج	۵
۹۵	الف۔ تبرج قابل ستر اعضاء کو ظاہر کرنے کے ذریعہ	۵
۹۵	ب۔ تبرج اظہار زینت کے ذریعہ	۶
۹۵	ذمیہ کا تبرج	۷
۹۶	تبرج سے روکنے کا مطالبہ کس سے ہوگا	۸
۹۶	تبرز	
	دیکھئے: قضاء الحاجۃ	
۱۰۰-۹۷	تبرع	۹-۱
۹۷	تعریف	۱
۹۷	متعلقہ الفاظ: تطوع	۲
۹۷	تبرع کا شرعی حکم	۳
۹۹	تبرع کے ارکان	۶
۹۹	تبرع کی شرطیں	۷
۹۹	تبرع کے نتائج	۸
۱۰۰	تبرع کب ختم ہوتا ہے	۹
۱۰۷-۱۰۱	تبرک	۱۶-۱
۱۰۱	تعریف	۱

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۶	مہر کی تبعیض	۱۲۳
۳۷	طلاق میں تبعیض	۱۲۴
۳۸	مطلقہ میں تبعیض	۱۲۴
۳۹	وصیت میں تبعیض	۱۲۴
۴۰	آزاد کرنے میں تبعیض	۱۲۵
۱-۱۳	تبعیة	۱۲۷-۱۳۴
۱	تعریف	۱۲۷
۲	تبعیہ کے اقسام	۱۲۷
۲	قسم اول: جو متبوع سے متصل ہو	۱۲۷
۳	قسم دوم: جو اپنے متبوع سے جدا ہو	۱۲۷
۴	تبعیت کے احکام	۱۲۸
۵	الف: تابع پر (متبوع سے) الگ حکم نہیں لگتا	۱۲۸
۶	ب: جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتو وہ اس کا بھی مالک ہوگا جو اس کی ضروریات میں سے ہو	۱۲۹
۷	ج: تابع، متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے	۱۲۹
۸	د: توابع میں وہ چیز معاف کردی جاتی ہے جو غیر توابع میں معاف نہیں کی جاتی	۱۳۱
۹	ھ: تابع، متبوع پر مقدم نہیں ہوتا	۱۳۲
۱۰	و: تابع کا تابع نہیں ہوتا	۱۳۲
۱۱	ز: اعتبار متبوع کی نیت کا ہے نہ کہ تابع کی نیت کا	۱۳۳
۱۲	ح: جو چیز بیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے اس کا ثمن میں کوئی حصہ نہیں ہوتا	۱۳۳
۱۳	ط: تعدی کرنے کی وجہ سے تابع کا ضمان ہوگا	۱۳۴
۱-۳۴	تبغ	۱۳۴-۱۴۶
۱	تعریف	۱۳۴
۴	تمباکو سے متعلق احکام	۱۳۵
۴	تمباکو استعمال کرنے کا حکم	۱۳۵
۵	تمباکو کی حرمت کے قائلین اور ان کے دلائل	۱۳۵
۱۳	تمباکو کے جواز کے قائلین اور ان کے دلائل	۱۳۸
۲۰	تمباکو کی کراہت کے قائلین اور ان کے دلائل	۱۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	د۔ مرض	۱۶۹
۱۶	ز۔ بعض راتوں میں نیت بھول جانا	۱۶۹
۱۷	ح۔ وطی	۱۶۹
۱۸	جس صورت میں تسلسل نہ ختم ہو اس کی قضا	۱۷۰
۱-۴	**ترس**	۱۷۱-۱۷۲
۱	تعریف	۱۷۱
۲	متعلقہ الفاظ: تحصن	۱۷۱
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۷۱
۱-۴	**تتریب**	۱۷۳-۱۷۴
۱	تعریف	۱۷۳
۲	اجمالی حکم	۱۷۳
۴	کتے کی نجاست کو پاک کرنے میں مٹی کا استعمال	۱۷۳
	تتن	۱۷۴
	دیکھئے: تبغ	
۱-۴	**تثاؤب**	۱۷۵-۱۷۶
۱	تعریف	۱۷۵
۲	شرعی حکم	۱۷۵
۳	نماز میں جمائی آنا	۱۷۶
۴	قراءت قرآن کے وقت جمائی	۱۷۶
۱-۶	**تثبت**	۱۷۶-۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۶
۲	متعلقہ الفاظ: تحری	۱۷۶
۳	اجمالی حکم	۱۷۶
۳	الف۔ نماز میں استقبال قبلہ کا تثبت	۱۷۶
۴	ب۔ گواہوں کی گواہی میں حقیقت کا تثبت	۱۷۷
۵	ج۔ ماہ رمضان کے چاند کی رؤیت میں حقیقت کا تثبت	۱۷۷
۶	د۔ فاسقوں کے کلام کا تثبت	۱۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۷	تثلیث	۱۷۹-۱۸۲
۱	تعریف	۱۷۹
۲	اجمالی حکم	۱۷۹
۲	الف۔ وضو میں تثلیث	۱۷۹
۳	ب۔ غسل میں تثلیث	۱۸۰
۴	ج۔ غسل میت میں تثلیث	۱۸۰
۵	د۔ استنجا کے لئے پتھر استعمال کرنے اور صفائی کرنے میں تثلیث	۱۸۱
۶	ھ۔ رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں تثلیث	۱۸۲
۷	و۔ اجازت لینے میں تثلیث	۱۸۲
۱-۲	تثنیہ	۱۸۳-۱۸۳
۱	تعریف	۱۸۳
۲	بحث کے مقامات	۱۸۳
۱-۷	تثویب	۱۸۳-۱۸۵
۱	تعریف	۱۸۳
۲	متعلقہ الفاظ: نداء، دعا، ترجیع	۱۸۴
۵	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۸۴
۶	اذان فجر میں تثویب	۱۸۵
۱-۱۸	تجارت	۱۸۶-۱۹۰
۱	تعریف	۱۸۶
۲	تجارت کے مشروع ہونے کی دلیل	۱۸۶
۴	متعلقہ الفاظ: بیع، سمسرہ	۱۸۶
۶	شرعی حکم	۱۸۷
۷	تجارت کی فضیلت	۱۸۷
۸	ممنوعات تجارت	۱۸۷
۱۳	تجارت کے آداب	۱۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	متعلقہ الفاظ: تحسس، ترصد	۱۹۶
۵	شرعی حکم	۱۹۷
۶	دوران جنگ مسلمانوں کے متعلق تفتیش کرنا	۱۹۸
۱۰	کافروں کے خلاف جاسوسی کرنا	۲۰۲
۱۱	حاکم کا رعایا کے خلاف جاسوسی کرنا	۲۰۳
۱۲	محتسب کا تجسس	۲۰۴
۱۳	گھروں کی جاسوسی کرنے کی سزا	۲۰۵
	تجشؤ	۲۰۶
	دیکھئے: طعام	
	تجمل	۲۰۶
	دیکھئے: تزین	
	تجمیل	۲۰۶
	دیکھئے: تغییر	
۱-۶	**تجہیز**	۲۰۷-۲۰۹
۱	تعریف	۲۰۷
۲	متعلقہ الفاظ: إعداد، تزوید	۲۰۷
۴	تجہیز سے متعلق احکام	۲۰۷
۴	دلہن کے لئے سامان جہیز تیار کرنا	۲۰۷
۵	مجاہدین کے لئے اسباب تیار کرنا	۲۰۸
۶	میت کی تجہیز	۲۰۹
۱-۸	**تجہیل**	۲۱۰-۲۱۴
۱	تعریف	۲۱۰
۲	اجمالی حکم	۲۱۰
۱-۶	**تجوید**	۲۱۵-۲۲۰
۱	تعریف	۲۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	تحریف وتصحیف کے اقسام	۲۳۸
۵	تحریف وتصحیف کا حکم	۲۳۸
۵	الف ۔ اللہ تعالی کے کلام میں تحریف	۲۳۹
۶	ب ۔ احادیث نبویہ میں تحریف وتصحیف	۲۴۱
۶	تصحیف کا حکم	۲۴۱
۷	تصحیف کی اصلاح	۲۴۲
۸	قرآن وحدیث کے علاوہ میں تصحیف وتحریف	۲۴۲
۹	تحریف وتصحیف سے بچنا	۲۴۲
	تحریق	۲۴۴
	دیکھئے: إحراق	
۱-۸	**تحریم**	۲۴۴-۲۵۲
۱	تعریف	۲۴۴
۲	متعلقہ الفاظ: کراہت	۲۴۵
۳	اجمالی حکم	۲۴۶
۳	اول ۔ بیوی کی تحریم	۲۴۶
۸	دوم ۔ حلال کو حرام کرنا	۲۵۰
	تحریمہ	۲۵۲
	دیکھئے: تکبیرۃ الاحرام	
۱-۲۹	**تحسین**	۲۵۲-۲۶۳
۱	تعریف	۲۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: تجوید، تحلیہ، تقبیح	۲۵۲
۵	تحسین وتقبیح کی بنیاد	۲۵۳
۶	تحسینیات	۲۵۴
۷	فقہ اسلامی میں تحسین کا حکم	۲۵۴
۸	شکل وصورت کو آراستہ کرنا	۲۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۵	تحمید	۳۰۶-۳۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	ب۔ نماز میں تحویل نیت	۳۴۱
۶	ج۔ روزہ میں نیت کو بدلنا	۳۴۲
۷	د۔ قریب المرگ کو قبلہ کی طرف پھیرنا	۳۴۳
۸	ھ۔ استسقاء میں چادر پلٹنا	۳۴۳
۹	و۔ قرض کو محول کرنا	۳۴۴
۱-۵	**تحیز**	۳۴۸-۳۴۵
۱	تعریف	۳۴۵
۲	متعلقہ الفاظ: تحرف	۳۴۶
۳	اجمالی حکم	۳۴۷
۱-۱۷	**تحیہ**	۳۵۳-۳۴۹
۱	تعریف	۳۴۹
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۴۹
۳	الف۔ زندہ لوگوں کے مابین تحیہ	۳۴۹
۴	ب۔ مردوں کا تحیہ	۳۴۹
۵	ج۔ تحیۃ المسجد	۳۵۰
۸	د۔ تحیۃ الکعبہ	۳۵۱
۹	ھ۔ تحیہ مسجد حرام	۳۵۱
۱۱	و۔ تحیہ مسجد نبوی	۳۵۲
۱۲	مسلمان کے حق میں غیر سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم	۳۵۲
۱۵	غیر مسلم کو سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم	۳۵۲
	تحیات	۳۵۳
	دیکھئے: تشہد	
	تراجم فقہاء	۳۸۰-۳۵۷

موسوعہ فقہیہ

تأبد

دیکھئے: ''آبد''۔

تأبید

تعریف:

۱- تأبید: أبّد (باء کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی تخلید یعنی ہمیشہ رکھنا کے ہیں [۱]، اس کی اصل أبد الحیوان یأبد اور یأبد أبودا ہے، یعنی وہ الگ ہوا اور وحشی اور جنگلی ہوا [۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تصرف کو دوام کے ساتھ مقید کرنے کا نام تابید ہے، یعنی وہ زمانہ جو دائم رہے خواہ شرعاً ہو یا عقد کی وجہ سے۔

اس کے مقابلے میں توقیت اور تاجیل ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے زمانہ تک ہوتی ہے جو ختم ہو جائے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

تخلید:

۲- تخلید کا لغوی معنی (کسی چیز کی) بقاء کو دائم رکھنا ہے، صحاح میں ہے: "الخلد دوام البقاء" (خلد کا مطلب ہے: ہمیشہ باقی رہنا)، تم کہتے ہو: "خلد الرجل یخلد خلودا" (آدمی ہمیشہ رہے)، اور "أخلده الله و خلّده تخلیدا" (اللہ اس کو ہمیشہ رکھے) [۴]۔

---

(۱) الصحاح مادۂ ''أبد''۔

(۲) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: القاموس المحیط اور أساس البلاغہ میں مادۂ ''أبد'' کا معنی۔

(۳) حاشیہ قلیوبی مع شرح المحلی علی المنہاج ۳۱۵/۲ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: الکلیات للکفوی (۲۶/۱ طبع دمشق) میں ''أبد'' کے معنی میں جو کچھ بیان ہوا ہے۔

(۴) الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''خلد''۔

فقہاء نے تخلید کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو لغت میں وارد ہوا ہے، جیسے سرکشی کرنے والے کو ہمیشہ قید میں رکھنے [1] یا مکفول کے حاضر ہونے تک کفیل کو ہمیشہ قید میں رکھنے کے معنی میں استعمال کیا ہے [2]۔

تابید اور تخلید میں فرق یہ ہے کہ تابید کا استعمال ایسی چیزوں کے لئے ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی، اور تخلید کبھی ایسی چیز کے لئے ہوتی ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی اور کبھی ایسی چیز کے لئے ہوتی ہے جس کی انتہا ہوتی ہے، جیسے گنہگار مومنین کو جہنم میں باقی رکھنا اس بات کا متقاضی نہیں کہ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے، بلکہ وہ اس سے نکالے جائیں گے، اور جب تخلید کو اَبد کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو یہ اس چیز کے لئے ہو جاتی ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی، جیسے کفار کے بارے میں اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا" [3] (اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے)۔

تابید یا عدم تابید کے اعتبار سے تصرفات:

۳- تابید یا عدم تابید کے اعتبار سے تصرفات تین قسم کے ہوتے ہیں۔

اول: وہ جو مؤبد ہوں، توقیت کو قبول نہ کریں، جیسے نکاح، بیع، ہبہ، رہن اور اسی طرح جمہور کے نزدیک وقف۔

دوم: وہ جو مؤقت ہوں، تابید کو قبول نہ کریں، جیسے اجارہ، مزارعت اور مساقات۔

سوم: وہ جو توقیت اور تابید دونوں کو قبول کرے، جیسے کفالہ [4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تأقیت"، نیز دیکھئے: "بیع"، "ہبہ" اور "اجارہ" الخ۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۶ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۳/ ۵۵۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۲۸ شائع کردہ الحلبی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۶۹۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۶۳، الزیلعی ۳/ ۳۲۶، الخرشی ۶/ ۱۲۶، القرطبی ۱۲/ ۱۹۳، الروضہ ۳/ ۳۶، ۳۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۶۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱۔

تأبین

دیکھئے: "رثاء"۔

تأجیل

دیکھئے: "أجل"۔

تأخر

دیکھئے: "تاخیر"۔

تأخیر

تعریف:

۱- تاخیر لغت میں: تقدیم کی ضد ہے، ہر چیز کا آخر اس کے شروع کے خلاف ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں: کسی چیز کو شریعت کی طرف سے مقرر کردہ وقت کے آخر میں کرنا، جیسے سحری کھانے کو اور نماز کو مؤخر کرنا، یا وقت کے باہر کرنا (خواہ اس کے لئے شریعت کی طرف سے وقت مقرر کیا گیا ہو یا اس وقت پر اتفاق کر لیا گیا ہو)، جیسے زکاۃ اور قرض کو مؤخر کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تراخی:

۲- تراخی لغت میں زمانہ کا دراز ہونا ہے۔ کہا جاتا ہے: "تراخی الأمر تراخیا" اس کا زمانہ دراز ہوگیا، اور کہا جاتا ہے: "في الأمر تراخ" یعنی معاملہ میں گنجائش ہے[۲]۔

تراخی کا معنی فقہاء کے نزدیک: عبادت کو اس کے پورے وقت میں کرنے کی مشروعیت ہے، وہ "فور" یعنی فوراً کرنے کی ضد ہے، جیسے نماز اور حج۔ اسی بنا پر اگر عبادت آخر وقت میں کی جائے تو تاخیر، تراخی کے ساتھ مل جاتی ہے، اور اگر عبادت وقت نکل جانے کے بعد کی جائے تو دونوں الگ الگ ہوجاتی ہیں، اسے تاخیر کہیں گے تراخی نہیں کہیں گے[۱]۔

ب- فور:

۳- فور لغت میں: کسی شئی کا ایسے موجود وقت میں ہونا ہے جس میں کوئی تاخیر نہ ہو[۲]۔

کہا جاتا ہے: "فارت القدر فوراً وفوراناً" یعنی ہانڈی نے جوش مارا، اسی سے فقہاء کا قول ہے: "الشفعة علی الفور" (شفعہ فوراً ہوتا ہے) (یعنی معلوم ہوتے ہی شفعہ کا دعوی نہ کرے تو شفعہ باطل ہوجاتا ہے)۔

اصطلاح میں: "فور" نام ہے ممکن اوقات کے آغاز میں ادا کا اس طرح مشروع ہونا کہ تاخیر کی وجہ سے وہ قابل مذمت ہوجائے[۳]۔

اس سے ظاہر ہوا کہ "فور" اور "تاخیر" کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

ج- تأجیل:

۴- لغت میں تأجیل یہ ہے کہ تم کسی چیز کے لئے کوئی مدت مقرر کرو۔ کہا جاتا ہے: "أجلته تأجیلاً" یعنی میں نے اس کے لئے مدت مقرر کی[۴]۔

فقہاء نے بھی تأجیل کو اس کے معنی لغوی میں ہی استعمال کیا ہے[۵]۔

اسی بنا پر تاخیر، تأجیل سے زیادہ عام ہے، کیونکہ تاخیر کبھی اجل کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی بغیر اجل (مدت) کے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "أخر"۔
(۲) المصباح المنیر۔

---

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۶، التعریفات للجرجانی۔
(۲) المصباح، لسان العرب مادۂ "فور"۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، التعریفات للجرجانی/ ۱۴۸ طبع الحلبی۔
(۴) المصباح المنیر مادۂ "أجل"۔
(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵، ابن عابدین ۴/ ۲۰۳۔

ھ۔ تعجیل:

۵- تعجیل: کسی چیز میں جلدی کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "**عجلت إليه المال**" میں نے اس کے پاس جلدی مال حاضر کیا، پس اس نے اسے جلدی سے لے لیا۔

فقہاء کے نزدیک: تعجیل کسی فعل کو اس کے وقت مقررہ سے پہلے کرنا ہے، جیسے زکاۃ کو سال پورا ہونے سے پہلے ادا کرنا، یا اول وقت میں ادا کرنا ہے، جیسے افطار میں جلدی کرنا[1]، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور**"[2] (میری امت اس وقت تک برابر بھلائی پر رہے گی جب تک وہ افطار میں جلدی کرے گی اور سحری میں تاخیر)۔

اس سے ظاہر ہوا کہ تاخیر اور تعجیل کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

اجمالی حکم:

۶- شریعت میں اصل یہ ہے کہ کسی فعل کو اس کے آخر وقت تک مؤخر نہ کیا جائے، اسی طرح شریعت نے اس کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے اس سے باہر نہ کیا جائے، جیسے فرض شدہ عبادات مثلاً نماز کو مؤخر کرنا۔ اسی طرح اس وقت سے بھی مؤخر نہ کیا جائے جس پر متعاقدین کے درمیان اتفاق ہو گیا ہو، جیسے اس چیز کی ادائیگی جو ذمہ میں واجب ہو،

(۱) المصباح المنیر مادۂ "عجل"، ابن عابدین ۲/ ۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۳۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد سے ان الفاظ میں کی ہے "لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر" اور جو الفاظ (اوپر) بحث میں ذکر کئے گئے ہیں ان کی روایت احمد (۵/ ۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے اس حدیث کو ہیثمی نے مجمع (۳/ ۱۵۴ طبع القدسی) میں بھی ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس میں سلیمان بن عثمان ہے جو کہ مجہول ہے۔

الا یہ کہ کوئی ایسی نص پائی جائے جو تاخیر کی اجازت دے، یا قواعد شریعت میں سے کوئی عمومی قاعدہ ہو، یا ایسا عذر شرعی ہو جو بندہ کی طاقت سے باہر ہو۔

اور کبھی ایسی ضرورت پیش آجاتی ہے جس کی وجہ سے تاخیر اس اصل سے نکل کر واجب یا مندوب یا مکروہ یا مباح ہوجاتی ہے۔

چنانچہ حاملہ (زانیہ) پر حد قائم کرنے میں اس وقت تک تاخیر واجب ہے جب تک وہ بچہ نہ جن دے، اور وہ بچہ اس سے مستغنی نہ ہوجائے[1]۔

رہا مریض تو اگر اس کے اچھے ہونے کی امید ہے تو اچھے ہونے تک حد کو مؤخر کیا جائے گا، لیکن اگر اچھے ہونے کی امید نہ ہو تو حد قائم کردی جائے گی اور تاخیر نہیں کی جائے گی[2]، اور ایسا، جان کی قصاص کے علاوہ میں کیا جائے گا۔

تاخیر مستحب ہے: جیسے سحری کو آخر رات تک مؤخر کرنا، یا اس شخص کے لئے وتر کو وقت سحر تک مؤخر کرنا جسے اپنی نماز کے معاملہ میں جاگ جانے پر اعتماد ہو، یا تنگدستی کے عذر کی وجہ سے تنگدست کے لئے قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا[3]، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[4] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

تاخیر مکروہ ہے: جیسے روزہ دار کے لئے غروب آفتاب کے بعد افطار کو مؤخر کرنا، اس لئے کہ افطار میں جلدی کرنا سنت ہے۔

تاخیر مباح ہے: جیسے اول وقت سے نماز کو مؤخر کرنا، اس وقت تک جب تک مکروہ وقت شروع نہ ہوجائے۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۱۷ طبع القاہرہ۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۷۳ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۶۸۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

نماز کو مؤخر کرنا:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حجاج کے لئے مزدلفہ کی رات میں مغرب کی نماز کو مؤخر کرنا، تاکہ عشاء کی نماز کے ساتھ جمع کر کے پڑھی جائے مشروع ہے۔ اور جہاں تک اس کے علاوہ کا معاملہ ہے تو فقہاء کے مابین ظہر وعصر کو کسی ایک کے وقت میں، اسی طرح نماز مغرب وعشاء کو کسی ایک کے وقت میں جمع کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اعذار معینہ کی صورت میں جواز کی طرف گئے ہیں، اور حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے، اختلاف اور اس کی تفصیل اصطلاح ''جمع الصلاۃ'' کے تحت دیکھی جائے۔

پانی نہ پانے والے کے لئے نماز کو مؤخر کرنا:

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وقت مستحب کے آخر تک نماز کو مؤخر کرنا اس شخص کے لئے مسنون ہے جسے آخر وقت میں پانی مل جانے کا یقین ہو، اور حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مکروہ وقت داخل نہ ہو۔

لیکن جب وقت کے آخر میں پانی پانے کا گمان ہو یا امید ہو تو جمہور اس بات پر متفق ہیں کہ نماز کی تاخیر افضل ہے، حنفیہ کی شرط کے مطابق مکروہ وقت داخل ہونے تک افضل ہے، مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ جس شخص کو پانی ملنے اور نہ ملنے کے سلسلہ میں شک ہو، اس کے لئے وقت کے درمیان میں تیمم کرنا مستحب ہے، شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس حالت میں جلدی کرنا افضل ہے (۱)۔

بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا:

۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاعذر شرعی نماز کو مؤخر کرنا یہاں تک کہ وقت نکل جائے حرام ہے (۱)۔

جس نے نماز سستی کی وجہ سے چھوڑ دی جب کہ اسے فرضیت کا یقین تھا اور اس کا تارک بلا عذر، بلا تاویل، بلا ناواقفیت کے ہو تو حنفیہ کہتے ہیں کہ اسے اس وقت تک قید کیا جائے گا جب تک کہ نماز نہ پڑھنے لگے، حصکفی کہتے ہیں: جب بندہ کے حق کی وجہ سے قید کیا جاتا ہے تو اللہ کے حق کی وجہ سے بدرجہ اولی قید کیا جانا چاہئے۔

اور کہا گیا ہے: اسے اتنا مارا جائے کہ خون بہنے لگے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت امام احمد بن حنبل سے بھی ہے کہ جب نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرے تو نماز پڑھنے کی دعوت دی جائے گی، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد والی نماز کا وقت بھی تنگ ہو جائے اور وہ نماز پڑھنے سے انکار کرے تو اسے حداً قتل کر دیا جائے گا، اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ (انکار نماز کی وجہ سے) وہ کافر ہو گیا اور اسے کفر کی وجہ سے قتل کیا جائے گا۔

''الإنصاف'' میں کہا ہے کہ یہی مذہب ہے، اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں۔

نماز کو اس کے آخر وقت تک مؤخر کرنا خلاف اولی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أول الوقت رضوان الله و وسطه رحمة الله و آخره عفو الله"(۲) (اول وقت اللہ کی خوشنودی کا ہے، بیچ کا وقت رحمت الٰہی کا ہے اور آخری وقت اللہ کی معافی کا ہے)، نماز کو اوقات مکروہ میں سے کسی ایک وقت تک مؤخر

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۷۸۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۸۹، ۲۶۳، المجموع ۳/ ۱۳۔

(۲) حدیث: "أول الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله و آخره عفو الله" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اس کی سند میں یعقوب بن ولید مدنی ہے احمد بن حنبل اور ابن معین نے اس کی تکذیب کی ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۱۸۰ طبع دار المحاسن)۔

کرنا مکروہ ہے(۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اوقات الصلاۃ'' کے تحت دیکھی جائے۔

ادائیگی زکاۃ کو مؤخر کرنا:

۱۰- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں اور یہی حنفیہ کا مفتی بہ قول ہے کہ ادائیگی زکاۃ کو اس کے استحقاق (ادائیگی زکاۃ واجب ہونے) کے وقت سے مؤخر کرنا جائز نہیں، اسے فوراً نکالنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ''(۲) (اور اس کا حق شرعی اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، یہ آیت کھیتی کی زکاۃ کے بارے میں ہے، اس کے علاوہ اموال کی زکاۃ کا حکم بھی اس کے ساتھ ملحق ہے۔

عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک جس کو باقانی اور جصاص نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ زکاۃ علی التراخی واجب ہوتی ہے، پس جب بھی ادا کرے وہ واجب کو ہی ادا کرنے والا مانا جائے گا، اور جب اپنی آخر عمر تک ادا نہ کرے تو وجوب (کی ادائیگی کا وقت) اس پر تنگ ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر مرگیا اور ادا نہیں کیا تو گنہگار ہوگا(۳)۔

جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ سال گزرنے کے بعد زکاۃ نکالنے پر قدرت کے باوجود اگر ادائیگی میں تاخیر کرے اور اس کا کل مال یا کچھ مال ضائع ہوجائے تو وہ زکاۃ کا ضامن ہوگا، اور زکاۃ اس سے ساقط نہیں ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک یا دو دن کے لئے مؤخر کیا تھا (جب تک مال ضائع ہوگیا) تو اس پر ضمان نہیں، الا یہ کہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ سال گزرنے کے بعد مال ہلاک ہوجانے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ اس کو ادائیگی کا موقع ملا ہو یا نہ ملا ہو(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' کے تحت دیکھئے۔

روزہ کی قضا کو مؤخر کرنا:

۱۱- اصل یہ ہے کہ رمضان المبارک کا جو روزہ چھوٹ گیا ہو، اس کی قضا میں جلدی کرے۔ لیکن قضا کو مؤخر کرنا بھی جائز ہے، یہاں تک کہ وقت تنگ ہوجائے، تنگی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اور آنے والے رمضان کے درمیان اتنی ہی گنجائش رہے کہ جو روزہ واجب ہوچکا ہے اسے ادا کرسکے، تو اس وقت رمضان کی قضا جمہور کے نزدیک متعین ہوجائے گی۔

اگر اس وقت بھی قضا نہیں کیا تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بلاعذر وقت قضا فوت ہوگیا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: "كان يكون عليّ الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان لمكان النبي ﷺ"(۲) (میرے ذمہ رمضان کا روزہ تھا، میں اسے سوائے شعبان کے کسی اور مہینہ میں قضا نہیں کرسکتی تھی، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے)، جمہور کہتے ہیں کہ اگر (مزید) تاخیر ممکن ہوتی تو حضرت عائشہ اور تاخیر کرتیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ روزہ بار بار ہونے والی عبادت ہے، لہذا پہلے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔
(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۲، ۱۳، الدسوقی ۱/ ۵۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۳، کشاف القناع ۲/ ۵۵۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۷، الدسوقی ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۸، کشاف القناع ۲/ ۵۵۔
(۲) قول عائشہ "كان يكون عليّ الصوم من رمضان ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

رمضان کے روزہ کو دوسرے رمضان کے روزہ سے مؤخر کرنا جائز نہیں، جس طرح فرض نمازوں کو ایک دوسرے سے مؤخر کرنا جائز نہیں(۱)۔

حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ قضا کو مؤخر کرنا مطلقاً جائز ہے، ان کے نزدیک اس تاخیر سے کوئی گناہ بھی نہ ہوگا، اگرچہ دوسرے رمضان کا چاند نظر آجائے لیکن مستحب ان کے نزدیک بھی واجب کو جلد ساقط کرنے کے لئے قضاء میں ترتیب اور تسلسل کو قائم رکھنا ہے(۲)۔

۱۲ – یہ تو تاخیر قضا کی گنجائش کی بات تھی، لیکن اگر قضا کو اس قدر مؤخر کردے کہ دوسرا رمضان آجائے تو جمہور کے نزدیک: یہ اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر قضا اور فدیہ دونوں ہے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مریض کے بارے میں فرمایا جس نے رمضان میں بیماری کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا، پھر تندرست ہوگیا تو بھی نہیں رکھا، یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا: "**یصوم الذي أدرکه ثم یصوم الذي أفطر فیه ویطعم عن کل یوم مسکینا**"(۳) (اس رمضان کے روزے رکھے جسے اس نے پایا ہے، اس کے بعد اس رمضان کے روزے رکھے جس نے اس میں روزہ نہیں رکھا تھا اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے)، اسی طرح ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "**أطعم عن کل یوم مسکینا**" (ہر دن کے بدلہ

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۷۴، الحطاب ۲/ ۴۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی ۳/ ۱۴۴۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۷۴۔
(۳) حدیث: "یصوم الذي أدرکه......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راویوں کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

ایک مسکین کو کھانا کھلاؤ)، اس سلسلہ میں کسی صحابی سے اس قول کی مخالفت بھی وارد نہیں ہے۔

پھر شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ سال مکرر ہوگا تو فدیہ بھی مکرر ہوگا، اس لئے کہ حقوق مالیہ میں تداخل نہیں ہوتا، اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ تکرار نہیں ہوگا، جیسے حدود کا معاملہ ہے (کہ اس میں تکرار نہیں ہوتا)۔ اختلاف کا محل وہ صورت ہے جب اس نے فدیہ نہ نکالا ہو، لیکن اگر فدیہ نکال دیا اور روزہ کی قضا نہیں کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو دوبارہ فدیہ واجب ہوجائے گا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے رمضان کی قضا میں اس قدر تاخیر کی کہ دوسرے رمضان کا چاند نظر آگیا تو ایسے شخص پر قضا ہے فدیہ نہیں ہے، انہوں نے آیت کریمہ "**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"(۲) (تو (اس پر) دوسرے دنوں سے شمار رکھنا (لازم ہے)) سے استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مطلق ہے مقید نہیں ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلق ہونا دلالت کرتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں (صرف) قضا واجب ہے، لہذا تاخیر سے (مزید) کچھ لازم نہ ہوگا، البتہ اس نے خلاف اولی کام کیا، اس لئے کہ قضا میں جلدی نہیں کی(۳)۔

حج کو مؤخر کرنا:

۱۳ – جمہور علماء کے نزدیک حج علی الفور واجب ہوتا ہے، یعنی جب حج کی استطاعت ہوگئی تو اس کو اول وقت (پہلے سال) حج کرنا چاہئے(۴)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ**

(۱) الحطاب ۲/ ۴۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی ۳/ ۱۴۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۷۵۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الدسوقی ۲/ ۲، الحطاب ۲/ ۴۷۱، کشاف القناع ۲/ ۳۷۷، المغنی ۳/ ۲۴۲۔

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[1] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ"[2] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو) اس آیت میں "امر" آیا ہے، اور "امر" کسی کام کے فوراً کرنے پر دلالت کیا کرتا ہے، اور حضرت ابن عباس کی مرفوع روایت ہے: "تعجلوا إلى الحج فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له"[3] (حج کی ادائیگی میں جلدی کرو، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اس کے ساتھ کیا پیش آجائے)۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن اس طرف گئے ہیں اور مالکیہ کا مشہور قول بھی یہی ہے کہ حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے نزدیک تاخیر دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے: مستقبل میں حج کرنے کا پختہ ارادہ ہو، اور غالب گمان ہو کہ حج کرنے تک وہ سلامت رہے گا[4]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ فریضۂ حج والی آیت ہجرت کے چھٹے سال نازل ہوئی، اور رسول اللہ ﷺ نے رمضان المبارک ۸ھ میں مکہ فتح کیا، اور اسی سال شوال میں وہاں سے واپس چلے گئے۔

لوگوں نے ۸ھ میں حج کیا، لیکن حضور ﷺ، آپ کی ازواج مطہرات اور عام صحابہ مدینہ منورہ میں مقیم رہے، پھر ۹ھ میں آپ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کو حج کے لئے بھیجا، اور حضور ﷺ اپنے عام اصحاب کے ساتھ مدینہ منورہ میں ہی رہے، جب کہ وہ حج پر قادر تھے، قتال وغیرہ میں مشغول نہ تھے۔

پھر ۱۰ھ میں رسول اللہ ﷺ نے حج کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر جائز ہے[1]۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۹۷۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔
(۳) حدیث: "تعجلوا إلى الحج فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له" کی روایت احمد (۱/ ۳۱۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۴۴۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الحطاب ۲/ ۴۷۱، ۴۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۱۔

رمی جمار کو مؤخر کرنا:

۱۴ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے ایام تشریق کے تیسرے دن غروب آفتاب تک رمی کو مؤخر کیا اس پر دم واجب ہے[2]۔

لیکن اس صورت میں اختلاف ہے جب ایام تشریق کے تیسرے دن کے علاوہ میں رمی کو غروب آفتاب تک مؤخر کیا ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر ان دنوں میں جو تیسرے دن سے پہلے ہیں (یعنی ۱۱، ۱۲ / ذی الحجہ) رمی کو مؤخر کیا تو جس دن کی رمی کو مؤخر کیا ہے اسے اس رات میں کرے جو اس دن سے ملی ہوئی ہو، اور یہ ادا ہوگی، اس لئے کہ وہ رات اس دن کے تابع ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اس نے طریقۂ مسنون کو چھوڑ دیا، اور اگر اگلے دن تک مؤخر کرے تو یہ قضا ہوگی اور اس کی جزا لازم ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب سب کو تیسرے دن کے غروب آفتاب تک مؤخر کرے[3]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر رمی کو رات تک مؤخر کردیا تو یہ قضا ہوگی، لیکن اس پر کوئی جزا وغیرہ لازم نہ ہوگی[4]۔

(۱) المجموع ۷/ ۱۰۳، ۱۰۴۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۵، الدسوقی ۲/ ۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸، کشاف القناع ۲/ ۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۸۵۔
(۴) الدسوقی ۲/ ۴۵۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر ایام تشریق کے ایک یا دو دن کی رمی مؤخر کرے تو باقی ایام میں اس کو ادا کرے اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر رات میں رمی کی تو رمی کافی نہ ہوگی، اس کا اعادہ کرے گا[۱]۔

ایام تشریق سے طواف افاضہ کو مؤخر کرنا:

۱۵ - جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ طواف افاضہ صحیح ہونے کے لئے کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے، اس کے برخلاف مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف افاضہ کا آخری وقت ذی الحجہ کی آخری تاریخ ہے۔

جو شخص طواف افاضہ کو ایام تشریق سے مؤخر کردے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایام نحر کے دن اور رات (جو کہ عید الاضحیٰ اور اس کے بعد کے دو دن ہیں) سے مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے اور ترک واجب کی وجہ سے دم لازم آئے گا، واجب یہ تھا کہ طواف افاضہ کو اس کے وقت میں ادا کرے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے طواف افاضہ کو ایام تشریق سے مؤخر کردیا، (اور ایام تشریق عید الاضحیٰ اور اس کے بعد تین دن ہیں) اس پر دم واجب ہوگا[۳]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف افاضہ کو یوم نحر سے مؤخر کرنا مکروہ ہے، اور ایام تشریق سے مؤخر کرنا زیادہ کراہیت کا باعث ہے، اور بلا طواف افاضہ کے مکہ سے نکل جانا بہت زیادہ مکروہ ہے[۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸، کشاف القناع ۲/ ۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۳، ۲۰۸۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۱۳۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۴۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے طواف افاضہ کو ایام منیٰ (ایام تشریق) سے مؤخر کیا تو جائز ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا وقت محدود نہیں ہے۔ انہوں نے صراحت کی ہے کہ طواف افاضہ کا اول وقت قربانی کی آدھی رات کے بعد ہے، البتہ یوم نحر میں کرنا افضل ہے[۱]، ان کی دلیل حضرت ابن عمر کا یہ قول ہے: "أفاض رسول الله ﷺ يوم النحر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے طواف افاضہ یوم نحر میں کیا)۔

حلق یا قصر کی تاخیر:

۱۶ - حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ حلق یا قصر کو ایام نحر کے آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جب نحر کی تاخیر جائز ہے (جب کہ وہ ترتیب میں حلق پر مقدم ہے) تو حلق کی تاخیر بدرجہ اولی جائز ہوگی، البتہ اگر حلق کو اتنا مؤخر کیا کہ ایام نحر ختم ہوگئے تو تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر حلق کو اتنا مؤخر کیا کہ ایام تشریق نکل گئے تو کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ (حلق کا وقت) مقرر نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے اس کا اول وقت اس آیت میں بیان کردیا: "وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ"[۳] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، لیکن آخر وقت بیان نہیں کیا، لہذا جب بھی حلق کرے گا کافی ہوجائے گا، جیسا کہ طواف

(۱) کشاف القناع ۲/ ۵۰۶۔

(۲) حدیث: "أفاض رسول الله ﷺ يوم النحر....." کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

زیارت اور سعی ہے، لیکن شافعیہ نے تاخیر کو مکروہ قرار دیا ہے[1]۔
ان سب کی تفصیل اصطلاح "حج" کے تحت دیکھی جائے۔

دفن میت کو مؤخر کرنا:

۱۷ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ دفن میت کی تاخیر کو مکروہ کہتے ہیں، اس سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جو اچانک یا کسی چیز سے دب کر یا ڈوب کر مر گیا ہو، اس کی تاخیر واجب ہے تاکہ موت قطعی طور پر ثابت ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں: دفن میں تاخیر حرام ہے، اور کہا گیا کہ مکروہ ہے، البتہ شافعیہ نے تاخیر دفن میں اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب میت مکہ یا مدینہ یا بیت المقدس کے قریب ہو، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا ان مقامات پر دفن کے لئے تاخیر جائز ہے۔

اسنوی نے کہا ہے کہ قربت میں اتنی مسافت معتبر ہے کہ وہاں پہنچنے سے پہلے لاش میں تبدیلی نہ ہونے لگے[2]۔

کفارات کو مؤخر کرنا:

کفارات کو مؤخر کرنے کے مسائل درج ذیل ہیں:

الف - کفارۂ یمین کو مؤخر کرنا:

۱۸ - جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ کفارۂ یمین کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، حانث ہوتے ہی فوراً واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ امر مطلق میں اصل یہی ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارۂ یمین علی التراخی واجب ہوتا

(۱) ابن عابدین ۲/۲۰۸، الشرح الکبیر ۲/۴۷، المدونہ ۱/۴۲۹ طبع السعادہ، مغنی المحتاج ۱/۵۰۴، المغنی ۳/۴۳۶،۳۳۷۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۹۷، جواہر الاکلیل ۱/۱۰۹، الشرح الکبیر ۱/۴۱۵، کشاف القناع ۲/۱۲۰، مغنی المحتاج ۱/۳۶۶،۳۴۶۔

ہے[1]، دیکھئے: اصطلاح "ایمان" فقرہ/۱۳۸۔

ب - کفارۂ ظہار کو مؤخر کرنا:

۱۹ - جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ کفارۂ ظہار علی التراخی واجب ہے، لہذا اگر کفارہ کو ممکنہ اوقات کے شروع میں ادا کرنے سے مؤخر کر دیا تو گنہگار نہ ہوگا۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ آخر عمر میں کفارہ کی ادائیگی کا وقت تنگ ہو جاتا ہے، لہذا اگر ادا کرنے سے پہلے مر گیا تو گنہگار ہوگا، اور بلاوصیت اس کے ترکہ کے ثلث سے بھی کفارہ نہیں لیا جائے گا، البتہ اگر ورثاء تبرعاً از خود کفارہ ادا کر دیں تو ادا ہو جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور اس گناہ کی تلافی کفارۂ ظہار ادا کر کے کی جائے گی[2]، دیکھئے: اصطلاح "ظہار"۔

کفارۂ قتل کو مؤخر کرنے کے احکام اصطلاح "جنایت" کے تحت دیکھے جائیں، اور رمضان المبارک میں بیوی سے جماع کرنے کی وجہ سے عائد شدہ کفارہ کو مؤخر کرنے کے احکام اصطلاح "صوم" کے تحت دیکھے جائیں۔

صدقۂ فطر کی تاخیر:

۲۰ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے دو مشہور قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ صدقۂ فطر رمضان کے آخری دن کے سورج کے غروب ہوتے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عید کے دن کی صبح صادق طلوع ہونے کے وقت سے واجب ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک صدقۂ فطر عید کے دن غروب آفتاب تک

(۱) ابن عابدین ۳/۶۲، الدسوقی ۲/۱۳۳، مغنی المحتاج ۴/۳۲۹، کشاف القناع ۶/۲۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۷۸، الشرح الکبیر ۲/۴۴۶، الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۱۳۔

نکالنا جائز ہے، اور مسنون یہ ہے کہ نماز عید سے مؤخر نہ ہو۔

بلاعذر اتنا مؤخر کرنا کہ عید کا دن گزر جائے، سب کے نزدیک حرام ہے، لیکن اس تاخیر کی وجہ سے صدقۂ فطر ساقط نہ ہوگا، اس کی قضا واجب ہوگی، حنفیہ میں سے ابن ہمام نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے اور ابن نجیم نے بھی ان کی موافقت کی ہے[۱]، ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فقراء کے متعلق ارشاد فرمایا: "أغنوهم عن طواف هذا اليوم"[۲] (انہیں اس دن (مانگنے کے لئے) گھومنے سے بے نیاز کردو)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں توسع ہے، پوری عمر میں جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگا، قضا نہ ہوگا، لیکن مستحب یہ ہے کہ عیدگاہ جانے سے پہلے ادا کردے، اور اگر مرگیا اور اس کے وارث نے ادا کردیا تو جائز ہے۔

لیکن اصحاب ابو حنیفہ میں سے حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ صدقۂ فطر اگر عید کے دن ادا نہیں کیا گیا تو ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ قربانی (اگر ایام قربانی میں نہ کی جائے تو ساقط ہوجاتی ہے)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ تیسرا قول ہے جو مذہب (حنفی) سے خارج ہے[۳]۔

روزہ کی نیت کو مؤخر کرنا:

۲۱ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمضان، نذر معین اور نفل کے روزہ کی

(۱) ابن عابدین ۲/۲۷۲، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۱/۵۲۴، مغنی المحتاج ۱/۴۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/۲۵۱، ۲۵۲۔

(۲) حدیث: "أغنوهم عن طواف هذا اليوم" کی روایت بیہقی (۴/۱۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے (بلوغ المرام، ص ۱۳۲ طبع عبدالحمید حنفی)۔

(۳) ابن عابدین ۲/۷۲۔

نیت میں ضحوۂ کبری تک تاخیر کرنا جائز ہے۔ ان تین کے علاوہ مثلاً: رمضان کی قضا، نذر مطلق اور نذر معین کی قضا، نفل روزہ کی قضا اس کو توڑ دینے کے بعد اور کفارات وغیرہ کے روزوں کی نیت میں تاخیر کرنے کو حنفیہ نے منع کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رات ہی میں یا صبح صادق کے قریب نیت کرلینا واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ روزہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک نیت اس کے بقیہ دوسرے اجزاء پر مقدم نہ ہو، لہذا اگر صبح صادق طلوع ہوگئی اور نیت نہیں کی تو روزہ نہیں ہوگا، خواہ کوئی روزہ ہو، البتہ صوم عاشورہ کے بارے میں دو قول ہیں، مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ عاشورہ کے روزہ کی نیت کا حکم بھی دوسرے روزوں کی طرح ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے فرض اور نفل میں فرق کیا ہے، فرض کے لئے انہوں نے رات میں ہی نیت شرط قرار دی ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له"[۱] (جس نے صبح صادق سے پہلے روزہ کا ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ نہیں ہوا)۔ نفلی روزوں کے متعلق ان کا متفقہ قول یہ ہے کہ زوال سے پہلے نیت کرلینے سے صحیح ہوجائے گا، دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے ایک دن فرمایا: "هل عندكم شيء؟ قالت: لا، قال: فإني إذن أصوم"[۲] (کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر میں روزہ رکھ لیتا ہوں)،

(۱) حدیث: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۲۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۶/۲۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "هل عندكم شيء ......" کی روایت مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنابلہ نے مزید کہا اور یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ حدیث سابق کی وجہ سے نفل روزہ زوال کے بعد نیت کرنے سے بھی صحیح ہوجاتا ہے، اور اس لئے بھی یہ روزہ صحیح ہوجاتا ہے کہ نیت دن کے ایک جز میں پائی گئی، لہذا یہ اس کے مشابہ ہوگیا جب نیت کا وجود زوال سے ایک لحہ پہلے ہوجائے (۱)۔

نماز کی قضا کو مؤخر کرنا:

۲۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو نماز کے وقت سوتا رہا یا نماز کو بھول گیا اس پر نماز کی قضا فوراً واجب ہے اور تاخیر حرام ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها"** (۳) (جو نماز بھول گیا، یا اس سے سوگیا تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)، حضور ﷺ نے یاد آتے ہی نماز پڑھنے کا امر (حکم) فرمایا، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ جب سونے اور بھول جانے کی صورت میں فوراً قضا واجب ہے تو بلا عذر ترک کرنے کی صورت میں بدرجہ اولی فوراً قضا واجب ہوگی، البتہ جمہور کے نزدیک چھوٹی ہوئی نماز کی تاخیر کسی غرض صحیح کے لئے جائز ہے، جیسے کھانا، پینا، نیند جس کے بغیر چارہ نہ ہو، قضائے حاجت اور اس چیز کو حاصل کرنا جس کی ضرورت اپنے معاش میں پڑتی ہے۔

شافعیہ نے اس حکم سے اس شخص کو مستثنی قرار دیا ہے جس نے کسی عذر کی وجہ سے نماز چھوڑی ہو، وہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے علی الفور قضا مستحب ہے، اور اگر قضا میں تاخیر کرے تو بھی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: **"فاتته صلاة الصبح فلم يصلها حتى خرج من الوادي"** (۱) (رسول اللہ ﷺ کی صبح کی نماز فوت ہوگئی تو اسے اس وقت تک نہیں پڑھا جب تک اس وادی سے نہ نکل گئے)، شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر علی الفور قضا واجب ہوتی تو حضور ﷺ اسے مؤخر نہ کرتے (۲)۔

وتر کو مؤخر کرنا:

۲۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وتر کی تاخیر وقت سحر تک مستحب ہے، اور یہ استحباب اس شخص کے لئے ہے جسے اعتماد ہو کہ وہ رات کے آخر میں وتر پڑھ لے گا، اگر اعتماد نہ ہو تو سونے سے پہلے وتر پڑھ لے (۳)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"أيكم خاف ألا يقوم من آخر الليل فليوتر ثم ليرقد و من وثق بقيامه من الليل فليوتر من آخره، فإن قراءة آخر الليل محضورة، وذلك أفضل"** (۴) (تم میں سے کسی کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ رات کے آخر میں نہیں اٹھ پائے گا تو اسے چاہئے کہ وتر پڑھ کر سوئے، اور جسے رات میں اٹھ جانے کا یقین ہو تو وہ رات کے آخر میں وتر پڑھے، کیونکہ رات کے آخری حصہ میں قرآن پڑھنے کے وقت فرشتوں کی حاضری ہوتی ہے اور اسی وقت پڑھنا افضل ہے)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۸۵، ۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۳، ۴۲۴، کشاف القناع ۲/ ۳۱۷۔

(۲) اللباب فی شرح الکتاب ۱/ ۸۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۷، المجموع ۳/ ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۰۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "فاتته صلاة الصبح فلم يصلها حتى خرج من الوادي" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۷، المجموع ۳/ ۶۸۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۷۲، الشرح الصغیر ۱/ ۴۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ/ ۹۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۴۱۶، تبیین الحقائق ۱/ ۱۶۸۔

(۴) حدیث: "أيكم خاف....." کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سحری کو مؤخر کرنا:

۲۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سحری کو مؤخر کرنا اور افطار میں جلدی کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "تسحرنا مع النبي ﷺ ثم قام إلى الصلاة قلت: كم كان بين الأذان والسحور؟ قال: قدر خمسين آية"[1] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سحری کھائی، پھر آپ نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، میں نے کہا: اذان اور سحری کے درمیان کتنے وقت کا فاصلہ تھا؟ جواب دیا: پچاس آیتیں پڑھنے کی مقدار)۔

حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور"[2] (میری امت برابر بھلائی پر رہے گی جب تک وہ افطار میں جلدی اور سحری کھانے میں تاخیر کرتی رہے گی)۔

افطار میں جلدی کرنا اس وقت مسنون ہے جب کہ سورج کے غروب ہوجانے کا تحقق ہوجائے، اور سحری میں تاخیر اس وقت مسنون ہے جب کہ طلوع صبح صادق کا شک نہ ہو، لیکن اگر اس میں شک ہو یا رات کے باقی رہنے میں تردد ہو تو تاخیر مسنون نہ ہوگی، بلکہ اس کا ترک افضل ہوگا[3]۔

ادائے قرض میں تاخیر کرنا:

۲۵- جب ادائیگی قرض کا وقت آجائے اور قرض دار قرض ادا نہ کرے جبکہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، لیکن بلا عذر تاخیر کر رہا ہو تو قاضی اسے اس وقت تک سفر کرنے سے روک دے گا اور قید کرے گا جب تک وہ قرض ادا نہ کردے، رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"[1] (غنی کا ٹال مٹول کرنا اس کی بے آبروئی اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔

پھر بھی اگر وہ ادا نہ کرے، اور اس کے پاس ظاہر اموال ہو تو حاکم اسے فروخت کرکے قرض ادا کرائے گا، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اس سلسلہ میں فقہی مذاہب میں پائے جاتے ہیں، لیکن اگر ادائیگی قرض میں تاخیر کسی عذر کی وجہ سے ہو، مثلاً تنگدست ہوجانا، تو حاکم اسے تنگدستی دور ہونے تک مہلت دے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[2] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اور اگر مقروض کے پاس مال ہو لیکن اس سے قرض ادا نہ ہو پائے، اور قرض خواہ مقروض پر اس مال میں تصرف کرنے سے روک لگانے کا مطالبہ کریں تو قاضی پر ان لوگوں کا مطالبہ پورا کرنا لازم ہے[3] اس اختلاف وتفصیل کے مطابق جو فقہی مذاہب میں پائے جاتے ہیں، جنہیں اصطلاح "أداء" اور "حجر" اور "تفلیس" کے ابواب میں دیکھا جائے۔

---

(۱) حدیث: "تسحرنا مع النبي ﷺ ....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي ....." کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۱۔

(۱) حدیث: "لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۲۶۲، القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۲۹۲، المغنی ۴/ ۵۰۱، ۵۰۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۲/ ۳۴۳۔

مہر کو مؤخر کرنا:

۲۶- مہر محض عقد نکاح سے واجب ہوجاتا ہے، البتہ پورے یا کچھ مہر کی ادائیگی کو دخول سے مؤخر کرنا جائز ہے (۱)۔

اختلاف اور تفصیل اصطلاح "نکاح" میں دیکھی جائے۔

بیوی کے نفقہ کو مؤخر کرنا:

۲۷- شوہر کے ذمہ بیوی پر اور جن کی وہ پرورش کر رہا ہے ان پر خرچ کرنا واجب ہے، اور شوہر و بیوی کے لئے جائز ہے کہ وہ نفقہ کو جلد یا دیر سے ادا کرنے کے سلسلہ میں کوئی اتفاق کرلیں، ہر شوہر کا اعتبار اس کی آمدنی کے لحاظ سے کیا جائے گا، اگر شوہر نے تنگدستی کی وجہ سے بیوی کے نفقہ میں تاخیر کی تو بعض فقہاء کے نزدیک بیوی کی طرف سے طلاق کا یا نفقہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

پھر اگر اس نے نفقہ کو مؤخر کیا اور کئی نفقے اس پر عائد ہوگئے تو کیا تقادم (پرانے ہونے) کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجائے گا یا ذمہ میں باقی رہے گا؟ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے (۲) جسے "باب النفقۃ" میں دیکھا جائے۔

سودی اموال میں عوضین میں سے ایک کی حوالگی میں تاخیر کرنا:

۲۸- جب ربوی مال کی بیع ربوی مال سے ہو تو نقد اور (مجلس سے) علاحدگی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور تاخیر جائز نہیں ہے، خواہ ایک جنس سے ہوں یا دو مختلف جنسوں سے، اگر ایک جنس سے ہوں تو برابری کی شرط کا بھی اضافہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم يداً بيد"[1] (بیچو سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گندم کو گندم کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، ایک جنس کو ایک جنس کے ساتھ، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (نقد)، پس جب جنسیں مختلف ہوجائیں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہوں)۔ لہذا اموال ربویہ میں عوضین میں سے کسی ایک کی حوالگی میں تاخیر حرام ہے[2]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ربا" اور "بیع"۔

حد قائم کرنے میں تاخیر کرنا:

۲۹- حد شریعت کی طرف سے مقرر کردہ ایک سزا ہے جو ایسے شخص پر قائم کی جاتی ہے جس نے موجب حد فعل کا ارتکاب کیا ہو، یہ سزا اس کے لئے زجر و توبیخ ہوتی ہے اور دوسروں کے لئے تادیب، اصل یہ ہے کہ حکم کا ثبوت مل جانے کے بعد مجرم پر بغیر کسی تاخیر کے فوراً حد جاری کی جائے، لیکن کبھی کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جو تاخیر کو واجب کرتی ہے، یا اس کے ساتھ تاخیر مستحب ہوتی ہے:

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۳۰، اللباب ۳/ ۱۹۶، بدائع الصنائع ۳/ ۵۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۲/ ۲۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، ۶۵۰، مجمع الانہر ۱/ ۴۹۳، ۴۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۴۲، الدسوقی ۲/ ۵۱۳، ۵۲۰، کشاف القناع ۵/ ۴۶۸، ۴۶۹۔

[1] حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

[2] ابن عابدین ۴/ ۲۳۴، ۲۳۵، الدسوقی ۳/ ۲۹، ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۴ کشاف القناع ۳/ ۲۶۴، ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف - لہذا اگر حد کوڑے کی ہو تو سخت گرمی اور سخت سردی میں مؤخر کرنا واجب ہے، کیونکہ ایسی حالت میں حد قائم کرنے میں ہلاکت کا خوف ہے، لیکن حنابلہ اس کے خلاف ہیں، ایسا مریض جس کے صحت مند ہونے کی امید ہو تو صحت مند ہونے سے پہلے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مرض کی تکلیف اور مار کی تکلیف کے اکٹھا ہونے کی صورت میں اس کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے اور نفاس والی عورت پر بھی جب تک نفاس بند نہ ہو حد نہیں جاری کی جائے گی، اس لئے کہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ حائضہ پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ حیض مرض نہیں ہے۔ حاملہ پر اس وقت تک حد نہیں قائم کی جائے گی جب تک وہ بچہ نہ جن دے اور نفاس سے پاک نہ ہوجائے، اس لئے کہ اس میں بچہ اور ماں دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اسی طرح اس وقت تک حد جاری نہیں کی جائے گی جب تک وہ بچہ دودھ کے معاملے میں کسی دودھ پلانے والی کے ذریعہ اپنی ماں سے بے نیاز نہ ہوجائے، بچہ کی زندگی کی حفاظت کے پیش نظر یہ حکم ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''حد'' کے تحت دیکھئے۔

ب - جہاں تک قصاص اور سنگسار کرنے کا معاملہ ہے تو اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی، البتہ حاملہ میں تاخیر ہوگی قید سابق کے مطابق۔ یہ اس وقت ہے جب قصاص کے اولیاء موجود ہوں، لیکن اگر نابالغ ہوں یا غائب ہوں تو نابالغ کے بالغ ہونے اور غائب کے موجود ہونے تک قصاص کو مؤخر کیا جائے گا[2]۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''قصاص'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/۲۰۹، الدسوقی ۴/۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۶/۸۲۔

(۲) المغنی ۷/۳۹، کشاف القناع ۵/۵۳۵، مغنی المحتاج ۴/۲۲، ۲۳، الشرح الصغیر ۴/۵۹، الدسوقی ۴/۲۵۷، فتح القدیر ۹/۱۶۲۔

ج - اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک مرتد کی سزا تین دن تک وجوباً مؤخر رہے گی، اور بعض کے نزدیک تین دن تک مؤخر کرنا مستحب ہے، اس مدت میں اسے قید رکھا جائے گا اور چھوڑا نہیں جائے گا، تاکہ اس سے توبہ کرالی جائے، یا جو شبہات اسے پیش آئے ہوں انہیں دور کردیا جائے، لہذا اگر توبہ کرلے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، ورنہ اسے مسلمان ہونے کے بعد کفر اختیار کرنے کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا[1]۔

د - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص نشہ میں مبتلا ہو اس کی سزا اس وقت تک مؤخر کی جائے گی، جب تک اس کا نشہ زائل نہ ہوجائے، تاکہ سزا کا مقصد جو کہ زجر وتوبیخ ہے حاصل ہو، جو تکلیف کے احساس سے ہی ہوگی، اور نشہ میں مبتلا شخص کی عقل زائل ہوجاتی ہے جیسا کہ مجنون کی۔ لہذا اگر نشہ اترنے سے پہلے حد جاری کردی گئی تو جمہور فقہاء کے نزدیک حد کا اعادہ کیا جائے گا۔ اور شافعیہ کے دو صحیح قول میں سے ایک کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، اور بعض حنابلہ کے نزدیک بھی یہی ظاہر ہے، مرداوی نے حواشی الفروع میں اسے ابن نصر اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اسے اتنی تکلیف پہنچ جائے جو موجب زجر ہو تو حد ساقط ہوجائے گی، ورنہ ساقط نہ ہوگی، اسی کے مثل کشاف القناع میں ہے[2]۔

دعوی قائم کرنے میں تاخیر کرنا:

۳۰ - اگر مدعی نے دعوی کرنے میں پندرہ سال کی تاخیر کردی تو اس کا دعوی تقادم (پرانا ہوجانے) کے سبب ساقط ہوجائے گا، لہذا اس کی شنوائی نہ ہوگی، ابن عابدین کہتے ہیں: سلطان نے اس مدت کے

(۱) اللباب ۳/۲۷۵، الشرح الصغیر ۴/۴۳۶، مغنی المحتاج ۴/۱۴۰، نیل المآرب ۲/۳۹۰۔

(۲) اللباب ۳/۸۶، ابن عابدین ۳/۱۴۳، شرح الزرقانی ۸/۱۱۳، الدسوقی ۴/۳۵۳، مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، الانصاف ۱۰/۱۵۹، کشاف القناع ۶/۸۳۔

بعد دعوی سننے سے منع کر دیا ہو تب ایسا ہوگا لیکن وقف اور وراثت کے معاملات میں اور کسی عذر شرعی کے پائے جانے کے وقت اس مدت کے بعد بھی دعوی مسموع ہوگا، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دعووں میں حیلے بہانے اور مکر وفریب سے بچا جا سکے۔ پھر کہتے ہیں: سلطان کی ممانعت کے بعد دعوی کی عدم سماعت کے سلسلے میں ''الحامدیہ'' میں مذاہب اربعہ کے فتاوے نقل کئے گئے ہیں۔

اور ''الخیریہ'' میں ہے کہ جب سلطان مر جائے تو دوسرے سلطان کی طرف سے ممانعت کی تجدید ضروری ہے، سلطان کے مر جانے کے بعد اس کی ممانعت برقرار نہیں رہتی (۱)۔

ادائے شہادت میں تاخیر کرنا:

۳۱- اگر کوئی شخص بیماری یا مسافت کی دوری یا خوف جیسے عذر کے بغیر شہادت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو گواہ کے متہم ہو جانے کی وجہ سے (کہ وہ اب تک کہاں تھا؟) اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، لیکن حد قذف میں تقادم مؤثر نہیں ہوتا، تاخیر ہو جانے کے باوجود شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ حق عبد ہے، اسی طرح چور چوری کئے گئے مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ حق عبد ہے، لہذا تاخیر کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

شراب نوشی کے معاملے میں اگر شہادت میں ایک ماہ کی تاخیر ہوگئی تو حنفیہ کے اصح قول کے مطابق حد ساقط ہو جائے گی، قصاص کے معاملے میں تاخیر شہادت، قبول شہادت سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ قبول شہادت کے ضابطہ کے سلسلہ میں ابن عابدین کہتے ہیں: ''تقادم'' حقوق اللہ میں مانع ہے، حقوق العباد میں مانع نہیں ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۵۸، ۵/ ۳۵۳، الدسوقی ۴/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۷، شرح الزرقانی ۷/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱، الانصاف ۱۲/ ۸۔

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے، جسے ''باب الشہادۃ'' اور اصطلاح ''تقادم'' کے تحت دیکھی جائے۔

نماز کی صفوں میں عورتوں اور بچوں کو پیچھے کرنا:

۳۲- سنت یہ ہے کہ مرد امام کے پیچھے کھڑے ہوں، مردوں کے بعد بچے کھڑے ہوں، اور مستحب ہے کہ عورتیں سب کے پیچھے کھڑی ہوں (۱)، اس لئے کہ ابو مالک اشعریؓ کی روایت ہے: "إن النبي ﷺ صلی وأقام الرجال يلونه وأقام الصبيان خلف ذلك وأقام النساء خلف ذلك" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، پس مردوں کو اپنے قریب کھڑا کیا، اور بچوں کو ان کے پیچھے کھڑا کیا اور عورتوں کو ان کے پیچھے کھڑا کیا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۸۴، الدسوقی ۱/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

(۲) حدیث: ''ابو مالک اشعریؓ'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۳۸ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۵/ ۳۴۱، ۳۴۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

تأدیب

تعریف:

۱- تأدیب لغت میں أدّبه تأدیباً کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو ادب سکھایا، اور اس کے برے فعل پر سزا دی، یہ ریاضت نفس اور محاسن اخلاق کا نام ہے۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیر:

۲- لغت میں تعزیر کا معنی ہے: ادب دینا، روکنا، مدد کرنا [۱] اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَالَّذِيْنَ آمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ" [۲] (سو جو لوگ اس (نبی) پر ایمان لائے اور اس کا ساتھ دیا)۔

تعزیر کا شرعی معنی ہے: ایسی معصیت پر ادب دینا جس میں حد اور کفارہ نہ ہو۔ خطیب شربینی کہتے ہیں: ولی، شوہر اور معلم کی مار کا تعزیر نام رکھنا، یہ دو اصطلاحوں میں سے سب سے مشہور اصطلاح ہے، جیسا کہ اسے رافعی نے بھی ذکر کیا ہے۔ خطیب کہتے ہیں: بعض حضرات لفظ تعزیر کو امام یا اس کے نائب کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اور ان کے علاوہ کے مارنے کو تعزیر کے بجائے تادیب نام رکھتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "أدب" اور "عزر"۔

(۲) سورۂ اعراف/۱۵۷۔

حنفیہ کے نزدیک تعزیر اس سزا پر بھی صادق آتی ہے جو شوہر یا باپ یا ان کے علاوہ سے صادر ہو، جیسا کہ وہ امام کے فعل پر صادق آتی ہے۔ ابن عابدین کہتے ہیں: تعزیر وہ سزا ہے جسے شوہر دے یا آقا، یا ہر وہ شخص جو کسی کو معصیت کا مرتکب دیکھے [۱]۔

یہ تو تعزیر کے اطلاق کی بات تھی، اور غیر حدود میں امام سے صادر ہونے والی سزاؤں سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" کے تحت دیکھی جائے۔

بہر حال تادیب اپنے دو اطلاقوں میں سے ایک میں تعزیر سے زیادہ عام ہے۔

تادیب کا شرعی حکم:

۳- ابن قدامہ کہتے ہیں: اس بات میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا ہمیں علم نہیں کہ حقوق زوجیت سے متعلق احکام میں شوہر کے لئے بیوی کی تادیب جائز ہے، اور یہ کہ وہ واجب نہیں ہے [۲]۔

لیکن اللہ تعالیٰ کے کسی حق مثلاً نماز کے ترک کردینے کی وجہ سے تادیب کرنے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات منع کرتے ہیں، بعض جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ان شاء اللہ عنقریب آجائے گا [۳]۔

البتہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ولی کے ذمہ نماز وطہارت چھوڑنے کی وجہ سے اور فرائض وغیرہ کی تعلیم کی خاطر بچہ کی تادیب

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/۳۶، فتح القدیر ۷/۱۱۹، مغنی المحتاج ۴/۱۹۱، ۱۹۹، تبصرۃ الحکام ۲/۲۹۳، کشاف القناع ۴/۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۷۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۴۷، الأم للشافعی ۵/۱۹۴، الرہونی ۸/۱۶۵، مواہب الجلیل ۴/۱۶، ابن عابدین ۳/۱۹۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۵، ۵/۲۶۳، مغنی المحتاج ۱/۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۶۱۵، ۶۱۶۔

کرنا واجب ہے، اور یہ تادیب زبان سے ہوگی اگر بچہ سات سال کا ہو، اور مارنے سے ہوگی اگر دس سال کا ہو اور مار اس کی اصلاح کے لئے ضروری ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "علموا الصبي الصلاة لسبع سنين، واضربوه عليها ابن عشر سنين"(۱) (بچوں کو نماز سکھاؤ جب وہ سات سال کے ہوں، اور انہیں نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کے ہو جائیں)۔

فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ امام اور ان کے نائبین کا اس شخص کو جس کا معاملہ ان کے پاس پہنچے، تادیب کرنے کا کیا حکم ہے؟

تو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جس معاملہ میں تادیب مشروع ہو اس میں تادیب کرنا ان پر واجب ہے، الا یہ کہ امام ترک تادیب میں کوئی مصلحت سمجھے، ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی معاملہ میں تادیب کرنے کی صراحت نص میں موجود ہو، مثلاً اپنی بیوی کی باندی سے وطی، یا مشترک باندی سے وطی کرنا، تو ایسے معاملہ میں اس حکم پر عمل کرنا واجب ہے، اور اگر اس کی صراحت نص میں موجود نہ ہو اور امام تادیب کرنے میں مصلحت سمجھے، یا اسے یقین ہو کہ مجرم بغیر مارے نہ رکے گا تو ایسا کرنا واجب ہے، کیونکہ یہ گناہوں سے روکنے کے لئے ہے، جس کی مشروعیت اللہ کی رضا کی خاطر ہے، لہذا "حد" کی طرح واجب ہوئی (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امام پر تادیب کرنا واجب نہیں، اور اس کے لئے ترک بھی جائز ہے۔

(۱) حدیث: "علموا الصبي الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس جماعت سے اعراض کیا جو تادیب کی مستحق ہو چکی تھی، لیکن تادیب نہیں کی (۱)، جیسے مال غنیمت میں خیانت کرنے والا، اگر تادیب واجب ہوتی تو آپ ان سے اعراض نہ کرتے، بلکہ ان کی تادیب کرتے (۲)۔

یہ اس چیز پر تادیب کی بات تھی جو حق اللہ ہو، لیکن اگر آدمی کا کوئی حق ہو اور صاحب حق تادیب کا مطالبہ کرے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام پر تادیب کرنا واجب ہے، لیکن اگر صاحب حق معاف کردے تو کیا پھر بھی امام تادیب کرسکتا ہے؟

شافعیہ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ امام کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اگرچہ اسے مطالبہ سے پہلے تادیب کا حق نہیں تھا۔ اس لئے کہ حق عبد، حق اللہ سے خالی نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ معاملہ امام سے متعلق ہوگیا، لہذا غیر امام کا ساقط کردینا مؤثر نہ ہوگا (۳) تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں دیکھی جائے۔

ولایت تادیب:

۴- ولایت تادیب درج ذیل لوگوں کو حاصل ہے:

الف- امام اور اس کے نائب مثلاً قاضی کو ولایت عامہ کی وجہ سے، انہیں اس شخص کی تادیب کا حق ہے جو کسی ایسے ممنوع کا ارتکاب کرے جس میں حد نہ ہو (۴)، ان پر تادیب کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ

(۱) حدیث: "إعراض النبي ﷺ عن جماعة ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، الأم للإمام الشافعی ۶/ ۱۷۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹، ۵/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۶/ ۳۱۹۔

گزر چکا ہے، دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

ب۔ ولی کو ولایت خاصہ کی وجہ سے، ولی باپ ہو یا دادا، یا وصی ہو یا قاضی کی طرف سے منتظم[۱]، حدیث میں ہے: "مروا أولادکم بالصلاۃ ......الخ"[۲] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو)۔

ج۔ استاذ کو شاگرد پر ولایت حاصل ہے اس کے ولی کی اجازت سے[۳]۔

د۔ شوہر کو بیوی پر ان معاملات میں جن کا تعلق حقوق زوجیت سے ہے، ولایت حاصل ہے، ارشاد باری ہے: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ"[۴] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہ میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)، اس پر فقہاء کے مابین اتفاق ہے[۵]۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ شوہر کے لئے حقوق اللہ مثلاً نماز اور اس جیسے دوسرے فرائض کو ترک کردینے کے سلسلہ میں بیوی کی تادیب کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں اس کی تادیب کرنا جائز ہے[۶]، لیکن مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ تادیب کا جواز اس وقت تک ہے جب تک معاملہ امام کے سامنے پیش نہ ہوا ہو۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حقوق اللہ میں شوہر کو تادیب کا حق نہیں، اس لئے کہ حق اللہ کا تعلق شوہر سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کی منفعت شوہر کی طرف لوٹتی ہے[۱]۔ مزید یہ کہ ہم فقہاء کے کسی ایسے قول سے واقف نہیں جس میں شوہر پر تادیب کرنا واجب ہو، بلکہ ان کی عبارتوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ترک اولی ہے۔

امام شافعی کی کتاب الأم میں (ایک باب) یوں آیا ہے: "في نهي النبي ﷺ عن ضرب النساء ثم إذنه في ضربهن و قوله: "لن يضرب خياركم"[۲] (عورتوں کو مارنے سے رسول اللہ ﷺ کی ممانعت پھر اجازت کا بیان اور حضورؐ کا یہ فرمان کہ تم میں سے اچھے لوگ ہرگز نہیں ماریں گے)، ایسا لگتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مارنے سے اس وقت منع کیا ہے جب عورت، شوہر کی منع کی ہوئی چیزوں سے رک جائے، اور مارنے کی اجازت دے کر مارنا ان کے لئے مباح کیا جو حق پر ماریں، لیکن ان کے لئے بھی پسندیدہ یہی قرار دیا ہے کہ نہ ماریں، چنانچہ فرمایا: "لن يضرب خياركم"[۳] (تم میں سے اچھے لوگ ہرگز نہیں ماریں گے)، جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا حضرات کے سوا کسی کو ولایت تادیب حاصل نہیں ہے[۴]۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حقوق اللہ کا معاملہ ہو تو ارتکاب معصیت کے وقت ہر مسلمان تادیب کرسکتا ہے، کیونکہ یہ منکر کے ازالہ کے باب سے ہے، اور شارع نے ہر مسلمان کو اس کا ذمہ دار بنایا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من رأى منكم

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ نساء / ۳۴۔

(۵) مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۴۶۔

(۶) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۵۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

(۲) حدیث: "نهي النبي ﷺ عن ضرب النساء......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۸ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۱/ ۶۳۸ طبع عیسی البابی الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۸۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

(۳) الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹۔

منكرا فليغيره بيده ......"[۱] (تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ وہ اس برائی کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے......)۔

جب معصیت سے فارغ ہو گیا تو اب ممانعت نہیں رہی، کیونکہ جو چیز گزر چکی اس سے ممانعت کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اب یہ محض تعزیر ہوگی اور تعزیر کا حق امام کو ہے[۲]۔

جن چیزوں میں غیر حاکم کے لئے تادیب جائز ہے:

۵- الف۔ بیوی کا نافرمان ہونا اور اس (شوہر) سے متعلق جو حقوق ہوں، مثلاً زینت پر قادر ہونے کے باوجود اس کو اختیار نہ کرنا، جنابت کا غسل نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکل جانا، ہمبستری کے لئے بلائے تو انکار کرنا، اس کے علاوہ وہ معاملات جن کا تعلق حقوق زوجیت سے ہو، یہ سارے مسائل فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں[۳]۔

اللہ کا حق مثلاً نماز وغیرہ چھوڑنے کے سلسلہ میں شوہر کو عورت کی تادیب کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض جائز کہتے ہیں، بعض منع کرتے ہیں[۴]، دیکھئے: اصطلاح "نشوز"۔

ب۔ بچہ پر تادیب کا حق ولی کو حاصل ہے، ولی خواہ باپ ہو یا دادا یا وصی یا قاضی کی طرف سے مقرر کردہ منتظم، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين ......"[۱] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہوں اور انہیں نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کے ہو جائیں)، طہارت، نماز اور اسی طرح روزہ کے چھوڑنے پر تادیب کی جائے، شراب نوشی سے منع کیا جائے، تاکہ خیر سے مانوس ہو اور شر کو چھوڑ دے، مجامعت کے بعد غسل کا حکم دیا جائے، اسی طرح تمام مامورات کا حکم دیا جائے اور تمام منہیات سے روکا جائے۔ تادیب مار، دھمکی اور ڈانٹ ڈپٹ کے ذریعہ ہوگی۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدیث گذشتہ کی وجہ سے یہ تادیب ولی پر واجب ہے، یہ بچہ کے حق میں ہے کہ بچہ کو نماز وغیرہ کی مشق کرائے، تاکہ وہ اس سے مانوس ہو جائے، اس کی عادت بنالے اور بالغ ہونے پر ترک نہ کرے، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک نماز اس پر فرض نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "رفع القلم عن ثلاثة......"[۲] (قلم اٹھالیا گیا ہے تین افراد سے......)، اور انہیں میں سے "الصبي حتى يبلغ" (بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے) کا بھی ذکر ہے۔

ج۔ شاگرد کی تادیب: استاذ اس شخص کو جو اس سے علم سیکھ رہا ہے ولی کی اجازت سے تادیب کرے گا، جمہور فقہاء کے نزدیک بغیر ولی کی اجازت کے تادیب کا حق نہیں ہے[۳]۔ بعض شافعیہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے تادیب کا جواز اجماع فعلی سے راجح ہے[۴]۔

---

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده......" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۶۹/۱ طبع عیسی البابی الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۸۱/۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۸۹/۳، مغنی المحتاج ۱۹۳/۴، المغنی لابن قدامہ ۴۶/۷، مواہب الجلیل ۳۱۹/۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "علموا الصبي ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۵۵۸/۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۵۹/۲ طبع وزارۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے لیکن حاکم کے یہاں "الصبي حتى يحتلم" کے الفاظ ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۸۹/۳، ۳۶۳/۵، مغنی المحتاج ۱۹۳/۴۔

(۴) ابن عابدین ۳۶۳/۵، مغنی المحتاج ۱۹۳/۴۔

تادیب کے اخراجات:

۶- بچہ کے پاس اگر مال ہوتو اجرتِ تعلیم بچہ کے مال میں واجب ہوگی، اگر مال نہ ہوتو اس شخص پر واجب ہوگی جس کے ذمہ بچہ کا نفقہ ہے، بچہ کو فرائض سکھانے کے لئے بچہ کے مال سے خرچ کرنا بالاتفاق واجب ہے، اسی طرح فرائض جیسے قرآن، نماز، طہارت کے ماسوا مثلاً ادب اور خوش خطی وغیرہ کی اجرت تعلیم بچہ کے مال سے دینا جائز ہے، اگر وہ ان چیزوں کے سیکھنے کی اہلیت رکھے، کیونکہ یہ چیزیں اس کے ساتھ برابر رہیں گی اور وہ ان سے منتفع ہوتا رہے گا۔ خطیب شربینی نے امام نووی سے "الروضۃ" میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ماں باپ پر لازم ہے کہ وہ اپنی اولاد کو طہارت، نماز اور مسائل کی تعلیم دیں، فرائض کی اجرت تعلیم بچے کے مال میں ہوگی، اگر بچہ کے پاس مال نہ ہوتو اس شخص کے ذمہ ہوگی جس پر اس بچہ کا نفقہ لازم ہے[1]۔

تادیب کے طریقے:

۷- تادیب کرنے والے اور جس پر تادیب کی جارہی ہے، ان دونوں کے اختلاف سے تادیب کے طریقے بھی مختلف ہوں گے۔

امام کے طریقہ ہائے تادیب ان لوگوں کے لئے جو رعیت میں سے مستحق تادیب ہوں، شرعاً غیر محدود وغیر متعین ہیں، لہذا امام کو اس کے اجتہاد پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ تادیب کا مقصد حاصل کرنے کے لئے جو زیادہ بہتر صورت ہو اسے اختیار کرے، اس لئے کہ جرم اور جرم کرنے والے دونوں کے اعتبار سے تادیب کی نوعیت بدلتی ہے، اور امام پر لازم ہے کہ وہ آہستہ روی اور تدریج سے کام لے جو حال اور مقدار کے لائق ہو، جیسے کسی حملہ آور سے دفاع کرنے میں رعایت

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

کی جاتی ہے۔ لہذا تادیب میں اس درجہ تک نہ پہنچ جائے، جس کے بارے میں اندازہ ہو کہ اس سے کم ہی کافی اور مؤثر تھا[1]۔ تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں ہے۔

بیوی کی تادیب کے طریقے:

۸- الف۔ نصیحت۔

ب۔ بستر میں اکیلے چھوڑ دینا۔

ج۔ ایسی مار جو سخت تکلیف دینے والی نہ ہو۔

یہ ترتیب جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لہذا جب تک نصیحت کے ذریعہ تادیب ممکن ہو بستر میں چھوڑنے والی تادیب نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"[2] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہوتو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: آیت میں کچھ الفاظ مضمر ہیں، تقدیر عبارت اس طرح ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ فَإِنْ نَشَزْنَ فَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ فَإِنْ أَصْرَرْنَ فَاضْرِبُوْهُنَّ"[3] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم کو ان کی نافرمانی کا اندیشہ ہوتو ان کو زبانی نصیحت کرو، پس اگر وہ پھر بھی نافرمانی کرتی رہیں تو انہیں ان کے لیٹنے کی جگہ میں چھوڑ دو، پس اگر وہ پھر بھی اسی پر جمی رہیں تو انہیں مارو)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲، ابن عابدین ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۱۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۔

شافعیہ اپنے دوقولوں میں سے اظہر قول میں اس طرف گئے ہیں کہ بیوی کی طرف سے نشوز (نافرمانی) ظاہر ہونے کے بعد خواہ قول سے ہو یا فعل سے، شوہر کے لئے مار کے ذریعہ اس کی تادیب کرنا جائز ہے۔ اس قول کے مطابق نافرمانی ظاہر ہونے کے بعد بستر میں تنہا چھوڑنے اور مارنے کے درمیان ترتیب نہیں ہے، شافعیہ کا دوسرا قول جمہور کی رائے کے موافق ہے (۱)۔

یہ بھی ضروری ہے کہ مار زیادہ تکلیف پہنچانے والی اور خون بہانے والی نہ ہو، چہرہ اور نازک مقامات کو بچایا جائے، اس لئے کہ مار سے مقصود تادیب ہے نہ کہ نقصان پہنچانا (۲)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن لكم عليهن ألا يوطئن فُرُشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح" (۳) (تمہارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی کو نہ بلائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، پس اگر وہ ایسا کریں تو انہیں ایسی مار مارو جو سخت تکلیف دہ نہ ہو)۔

حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ دس کوڑے سے زیادہ نہ ہوں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله" (۴) (کوئی شخص دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے، سوائے اس کے کہ اللہ کی حدود میں سے کسی حد کا معاملہ ہو)، دیکھئے: اصطلاح "نشوز"۔

(۱) الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴۔
(۳) حدیث: "إن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم ......" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۲/ ۸۸۹، ۸۹۰ طبع عیسی البابی الحلبی) میں کی ہے۔
(۴) حدیث: "لا يجلد أحد فوق ......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

بچے کی تادیب کے طریقے:

۹- اولاً بچہ کو قول کے ذریعہ فرائض ادا کرنے کا حکم دیا جائے، منکرات سے روکا جائے، پھر دھمکایا جائے، اس کے بعد ڈانٹ ڈپٹ کی جائے، پھر مارا جائے اگر اس سے پہلے کے طریقے مفید ثابت نہ ہوئے ہوں۔ بچہ کو نماز کے چھوڑنے پر اس وقت تک نہ مارا جائے جب تک اس کی عمر دس سال نہ ہو جائے (۱)، حدیث میں ہے: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين و فرقوا بينهم في المضاجع" (۲) (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جبکہ وہ سات سال کے ہوں اور نماز چھوڑنے پر مارو جبکہ وہ دس سال کے ہو جائیں اور ان کا بستر الگ کر دو)۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین بار سے زیادہ نہیں مارا جائے گا (۳)۔

یہ بھی ترتیب وار ہوگی، لہذا جب غرض یعنی اصلاح پہلی تادیب سے پوری ہو جائے تو اس کے آگے کی تادیب نہیں اختیار کی جائے گی۔

تادیب میں مقدار معروف سے تجاوز:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تلف کرنے کے ارادہ سے تادیب ممنوع ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسا کرنے پر تلف کا ذمہ دار مانا جائے گا، البتہ اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ جب تادیب

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱۳۔
(۲) حدیث: "مروا أولادكم ......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۴ میں گذر چکی۔
(۳) الرہونی ۸/ ۱۶۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۷، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔

یا تعزیر "حد" کی مقدار تک پہنچ جائے تو کیا حکم ہوگا[۱]؟ اس کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں ہے۔

تادیب معروف سے ہلاکت:

۱۱- فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ تادیب معروف سے ہلاکت کی صورت میں کیا حکم ہوگا؟

ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ، مالک اور احمد کا اس پر اتفاق ہے کہ تادیب معتاد سے ہلاک ہوجانے کی صورت میں امام ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ امام حد اور تعزیر پر مامور ہے، اور مامور کے عمل میں انجام کار کی سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے[۲]۔

اگر شوہر یا ولی کی تادیب سے ہلاکت ہوجائے جبکہ انہوں نے مقدار مشروع سے تجاوز بھی نہ کیا ہو، تو ضامن ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر تلف، تادیب معتاد کے نتیجہ میں ہو تو شوہر اور ولی پر ضمان نہیں ہے[۳]۔

اگر شوہر کی تادیب معتاد موت تک پہنچا دے تو حنفیہ کے نزدیک شوہر ضامن ہوگا، اس لئے کہ عورت کو نشوز سے روکنے کے لئے جب ایک مشروط طریقہ متعین ہوگیا کہ سخت تکلیف دہ مار نہیں ہونی چاہئے، پس جب اس پر موت مرتب ہوگئی تو ظاہر ہوگیا کہ شوہر کو جتنی اجازت تھی اس نے اس سے تجاوز کیا ہے، لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس لئے بھی ضمان واجب ہوگا کیونکہ یہ تادیب واجب نہیں تھی، لہذا اس میں انجام کار کی سلامتی کی شرط ہوگی[۱]۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے باپ، دادا، وصی اور ان جیسے لوگوں کو ضامن بنانے کے معاملے میں اختلاف کیا ہے، امام ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ سب ضامن ہوں گے، اگر ان کی تادیب کے نتیجہ میں ہلاکت ہو، اس لئے کہ ولی کو تادیب کی اجازت ہے، اتلاف کی نہیں، لہذا جب اس کی تادیب نے ہلاکت تک پہنچادیا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ حد سے تجاوز کرگیا ہے، اور اس لئے کہ تادیب کبھی بغیر مار کے بھی حاصل ہوجاتی ہے، جیسے کہ ڈانٹ ڈپٹ اور کان اینٹھ کر۔ امام ابوحنیفہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، جبکہ مباح اس کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور والدین کا اپنی اولاد کو تادیباً مارنا مباح ہے، والدین کے ہی مثل وصی بھی ہے، لہذا جب ان کی تادیب موت تک پہنچادے تو ضمان واجب ہوگا، لیکن اگر تعلیم کے لئے مارا تو ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ یہ واجب ہے اور واجب انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا[۲]۔

صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ ان پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے جو تادیب کی ہے، بچے کی اصلاح کے لئے انہیں اس کی اجازت ہے، جیسے استاد کو مارنے کی اجازت ہوتی ہے، بلکہ ولی استاد سے بڑھ کر ہے، کیونکہ استاد کو تادیب کی ولایت ولی سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور موت ایک فعل ماذون کے نتیجہ میں پیدا ہوئی ہے اور جو چیز فعل ماذون سے پیدا ہو وہ زیادتی اور ظلم نہیں شمار کی جاتی، لہذا ان پر ضمان نہ ہوگا۔

بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے[۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، ابن عابدین ۳/ ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶، ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۳۶۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تادیب میں ضمان واجب ہوگا، اگر اس میں جو مقدار معتاد ہو اس سے تجاوز نہ کیا ہو، لہذا اگر ایسی چیز کے ذریعہ تادیب ہوئی ہو جس سے زیادہ تر قتل ہی کیا جاتا ہے تو قصاص واجب ہوگا، البتہ اصل یعنی باپ دادا پر قصاص واجب نہیں، اور اگر آلہ قتل نہ رہا ہو تو عاقلہ پر شبہ عمد کی دیت ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسا فعل ہے جو انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے، چونکہ اس سے مقصود تادیب ہے نہ کہ ہلاک کرنا، پس جب اس سے ہلاکت ہوگئی تو ظاہر ہوگیا کہ اس نے اس میں جو مقدار مشروع تھی اس سے تجاوز کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک امام اور غیر امام جسے تادیب کا اختیار دیا گیا ہو، مثلاً شوہر اور ولی، میں کوئی فرق نہیں ہے (ان کے نزدیک سب ضامن ہوں گے) [1]۔

چوپایہ کی تادیب:

۱۲ - مستاجر اور چوپایہ کو سدھانے والے کے لئے جائز ہے کہ مار کے ذریعہ، یا لگام کھینچ کر کھڑا کرنے کے ذریعہ اتنی مقدار میں جتنی کہ عادت جاری ہے چوپایہ کی تادیب کرے، اگر وہ جانور اس تادیب سے ہلاک ہوجائے تو ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل) اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابو یوسف، امام محمد) کے نزدیک تادیب کرنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح حدیث ہے: "أنه نخس بعیر جابر وضربه" [2] (آپ ﷺ نے حضرت جابرؓ کے اونٹ کے پہلو میں لکڑی چبھوئی اور اسے مارا)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ ضامن ہوگا، کیونکہ تلف اس کی جنایت کی وجہ سے ہوا، لہذا دوسروں کی طرح یہ بھی ضامن ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اس میں مقدار معتاد وسلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے، اور اس لئے بھی کہ جانور کو ہانکنا بغیر مارے ہوئے بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ جب وہ تیز چلنے کے لئے مارے (اور اس کے نتیجہ میں تلف ہوجائے) تو وہ ضامن ہوگا [1]۔

بحث کے مقامات:

۱۳ - فقہائے کرام تادیب کا ذکر بہت سے ابواب میں بنیادی حیثیت سے کرتے ہیں، مثلاً صلاۃ، نشوز، تعزیر، دفع الصائل، ضمان الولاۃ، الحسبہ۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹۔

(۲) حدیث: "نخس النبی ﷺ لبعیر جابر وضربه......" کی روایت بخاری (۴/ ۳۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۶، ابن عابدین ۵/ ۲۴، ۲۵، المغنی ۵/ ۵۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، ۳۵۳۔

تأریخ

تعریف:

۱-تأریخ: أرّخ کا مصدر ہے، لغت میں اس کا مطلب: وقت کا تعارف کرانا ہے، کہا جاتا ہے: ''أرخت الکتاب لیوم کذا'' جب آپ خط کا وقت متعین کریں اور اس پر تاریخ ڈالیں [۱]۔

تاریخ کا اصطلاحی معنی: سخاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ تعیین وتوقیت کے اعتبار سے زمانہ کے واقعات کی تحدید کرنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أجل:

۲- لغت میں أجل الشيء سے مراد (جیسا کہ المصباح میں ہے) شئی کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو، یہ مصدر ہے، اور اس کی جمع آجال ہے، جیسے سبب کی جمع أسباب، آجل فاعل کے وزن پر عاجل کی ضد ہے۔

اجل فقہاء کی اصطلاح میں: زمانہ مستقبل کی وہ مدت ہے جس کی طرف کوئی معاملہ منسوب کیا جائے، خواہ یہ نسبت کرنا، التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو یا التزام کے ختم کرنے کی مدت ہو، اور خواہ یہ مدت شرع کے ذریعہ مقرر ہوئی ہو یا قاضی کے فیصلہ سے یا التزام کرنے والے کے ارادہ سے، التزام کرنے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ [۱]۔

اور دونوں کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تاریخ، اجل سے عام ہے، اس لئے کہ تاریخ ماضی، حال اور مستقبل تینوں مدتوں کو شامل ہے، اور اجل صرف مستقبل کو شامل ہے۔

ب-میقات:

۳- میقات لغت میں جیسا کہ الصحاح میں ہے: وہ وقت ہے جو کسی فعل یا جگہ کے لئے متعین کیا گیا ہو، اور مصباح میں ہے کہ وہ وقت ہے، اس کی جمع مواقیت ہے، وقت کو مکان کے معنی کے لئے مستعار لیا گیا ہے، اسی سے مواقیت الحج ہے احرام کی جگہوں کے لئے [۲]۔

اور اصطلاح میں میقات وہ ہے جس میں کوئی عمل متعین کیا گیا ہو [۳]، خواہ وہ وقت ہو یا جگہ، اور میقات تاریخ سے زیادہ عام ہے۔

تاریخ کا شرعی حکم:

۴-کبھی تاریخ کا جاننا واجب ہوتا ہے جبکہ تاریخ ہی کے ذریعہ حکم شرعی کی معرفت تک پہنچنا متعین ہوگیا ہو، جیسے وارث بنانا، قصاص، روایت کا قبول کرنا، عہد نافذ کرنا، قرض کی ادائیگی اور جو امور ان سے متعلق ہوں۔

---

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''أرخ''۔

(۲) الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ للسخاوی رص ۷ طبع العلمیہ۔

(۱) المصباح مادۂ ''أجل''، نیز دیکھئے: اصطلاح ''أجل''۔

(۲) الصحاح، المصباح مادۂ ''وقت''۔

(۳) الکلیات ۴/۳۰۶ طبع دمشق۔

تاریخ، اسلام سے پہلے:

۵-عربوں کے پاس اسلام کی آمد سے پہلے کوئی ایسی تقویم نہیں تھی جس کی سب پابندی کرتے ہوں، بلکہ ان میں کا ہر گروہ اپنے یہاں پیش آنے والے واقعات سے تاریخ کی تعیین کیا کرتا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالے جانے والے واقعہ سے تاریخ کا تعین کرتی تھی، یہ سلسلہ بیت اللہ شریف کی تعمیر تک رہا جس وقت کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے بیت اللہ شریف تعمیر کی، پھر بنی اسماعیل نے تعمیر بیت اللہ سے تاریخ کا استعمال کیا یہاں تک کہ وہ منتشر ہوگئے، چنانچہ جب کوئی قوم تہامہ (مکہ مکرمہ) سے نکلتی تو وہ اپنے نکلنے کے وقت سے تاریخ کا تعین کرتی اور بنی اسماعیل میں سے جو تہامہ میں باقی رہ گئے وہ سعد، نہد، جہینہ، بنی زید کے تہامہ سے نکلنے کو تاریخ کے طور پر استعمال کرنے لگے، پھر جب کعب بن لوئی کا انتقال ہوگیا تو انہوں نے موت سے تاریخ کا تعین کیا یہاں تک کہ ہاتھی والا واقعہ پیش آیا، تو پھر تاریخ عام الفیل سے شروع ہوئی، یہاں تک کہ عمر بن خطابؓ نے واقعہ ہجرت کو تاریخ کے لئے متعین کردیا[1]۔

اور ان کے علاوہ جو عرب تھے وہ مشہور واقعات اور ایام کے ذریعہ تاریخ رکھتے تھے، جیسے جنگ بسوس، جنگ داحس، جنگ غبراء، اور یوم ذی قار، یوم فجار وغیرہ۔

جہاں تک اس سے پہلے کی بات ہے تو بالکل آغاز میں جب اولاد آدم کی زمین میں کثرت ہوئی تو انہوں نے زمین پر آدمؑ کے اترنے کے واقعہ سے تاریخ کا استعمال کیا، یہ سلسلہ طوفان نوح تک رہا، پھر ابراہیم خلیل اللہ کو آگ میں ڈالے جانے والے واقعہ تک، پھر یوسف کے زمانہ تک، پھر بنی اسرائیل کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر سے نکلنے تک، پھر زمانہ داؤد علیہ السلام تک، پھر زمانہ سلیمان علیہ السلام تک، پھر عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ تک یہ سلسلہ رہا۔

اہل حمیر نے تبابعہ کے عہد کو، اہل غسان نے سد کو، اہل صنعاء نے یمن پر اہل حبش کے غلبہ کو، پھر اہل فارس کے غلبہ کو تاریخ ڈالنے کی بنیاد بنایا[1]۔

اہل فارس نے اپنے بادشاہوں کے چار طبقات سے، اور اہل روم نے دارا ابن دارا کے قتل کے واقعہ سے تاریخ ڈالی، یہاں تک کہ اہل فارس ان پر غالب آگئے۔

قبطیوں نے بخت نصر سے تاریخ رکھی ملکہ مصر کلیوپترا تک۔

یہود نے بیت المقدس کے ویران ہوجانے کے واقعہ کو تاریخ ڈالنے کی بنیاد بنائی۔

اور نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر اٹھائے جانے والے واقعہ کو تاریخ لکھنے کی بنیاد بنائی[2]۔

تاریخ ہجری متعین کرنے کا سبب:

۶-مروی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس لکھا: آپ کے خطوط ہمارے پاس آتے ہیں، لیکن ان پر کوئی تاریخ لکھی نہیں ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس بارے میں لوگوں کو جمع کیا تو بعض نے کہا کہ بعثت نبوی سے تاریخ ڈالی جائے، اور بعض نے کہا: واقعہ ہجرت سے تاریخ ڈالی جائے، تو حضرت عمر نے

(۱) الکامل لابن الاثیر ۱/۱۰ طبع المیریہ الاعلان بالتوبیخ للسخاوی ۶/۱۳۶ طبع العلمیہ، تہذیب ابن عساکر ۱/۲۲ طبع دمشق۔

(۱) الاعلان للسخاوی ۶/۱۳۶، ۱۳۷ طبع العلمیہ۔

(۲) الاعلان للسخاوی ۷/۱۳۷، ۱۳۸ طبع العلمیہ، نیز دیکھئے ابن عساکر نے جو اپنی تاریخ (۱/۱۹، ۲۲ طبع دمشق) میں ذکر کیا ہے۔

فرمایا: ہجرت نے حق اور باطل کے درمیان امتیاز پیدا کردیا، لہذا اسی سے تاریخ لکھو۔ یہ کلے۱ھ کی بات ہے، جب اس پر اتفاق ہوگیا تو لوگوں نے کہا کہ سال کا آغاز رمضان المبارک سے کرو، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: بلکہ محرم سے، کیونکہ یہ لوگوں کے حج سے لوٹنے کا وقت ہے، تو سب کا اس پر اتفاق ہوگیا (۱)۔

اسی کے ساتھ یہ بھی مخفی نہیں کہ مسلمانوں کو اپنے دینی امور کو منضبط کرنے کے لئے تاریخ لکھنے کی ضرورت پڑی، مثلاً روزہ، حج، اس عورت کی عدت جس کا شوہر وفات پاگیا ہو اور وہ نذریں جن کا تعلق اوقات سے ہو۔

اسی طرح اپنے دنیاوی امور کو منضبط کرنے کے لئے، مثلاً قرض کے معاملات، اجارات، عدے، مدت حمل، مدت رضاعت (۲)۔

شمسی سال کی تاریخ جو ہجری تاریخ سے جدا ہے:

۷- شمسی سال قمری سال سے مہینوں کی تعداد میں متفق ہے، لیکن ایام کی تعداد میں مختلف ہے، چنانچہ شمسی سال قمری سال سے تقریباً گیارہ دن زیادہ ہوتا ہے [۳]۔

اہل روم، اہل سریان، اہل فارس اور قبطیوں نے تاریخ لکھنے میں شمسی سال پر اعتماد کیا ہے، چنانچہ رومی سنہ، سریانی سنہ، فارسی اور قبطی سنہ پایا جاتا ہے۔

یہ تمام سنہ اگرچہ مہینوں کی تعداد میں متفق ہیں، مگر مہینوں کے ناموں، دنوں کی تعداد اور دنوں کے ناموں میں مختلف ہیں، ہر سنہ کی

(۱) فتح الباری ۷/ ۲۶۸ طبع الریاض، الکامل لابن الاثیر ۱/ ۹ طبع المیریہ، الاعلان للسخاوی/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع العلمیہ۔
(۲) تفسیر فخر الرازی ۵/ ۱۳۵ طبع البہیہ۔
(۳) التعریفات للجرجانی/ ۱۲۲ طبع العلمیہ۔

ابتداء کا وقت بھی الگ الگ ہے [۱]۔

معاملات میں ہجری تاریخ کے علاوہ دوسری تاریخ استعمال کرنے کا حکم:

۸- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب، اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین معاملات میں ہجری کے علاوہ تاریخ استعمال کریں تو جہالت کا اعتبار نہیں ہوگا اور عقد صحیح ہوجائے گا، بشرطیکہ وہ تاریخ مسلمانوں کے نزدیک معلوم ومعروف ہو، مثلاً رومی مہینوں جیسے کانون، شباط میں سے کسی مہینہ کی تاریخ لکھی جائے، کیونکہ یہ مہینے معلوم اور متعین ہیں یا مثلاً نصاریٰ کی عید کی تاریخ لکھی جائے جب کہ وہ روزہ رکھنا شروع کرچکے ہوں، کیونکہ یہ بھی معلوم ہے۔

لیکن اگر ایسی تاریخ لکھی جسے مسلمان نہیں جانتے، جیسے کفار کے میلوں میں سے کسی میلہ کی تاریخ جیسے نوروز، مہرجان، نصاریٰ کی عید کا دن، حضرت عیسیٰ کی پیدائش کا روزہ، یہود کی عید اور شعانین، تو حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ ان (غیر معروف) اوقات تک بیع اس وقت صحیح ہے جب متعاقدین اسے جانتے ہوں، اور اگر نہ جانتے ہوں تو صحیح نہیں ہے، متعاقدین کے علاوہ کسی اور کے جاننے سے بھی عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ناواقفیت سے نزاع پیدا ہوتا ہے [۲]، لیکن مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی عقد صحیح ہوجائے گا، کیونکہ وہ ایام اگر معلوم ہوں تو صراحت کے درجہ میں ہوجائیں گے [۳]۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے مروج الذہب للمسعودی ۱/ ۹، ۳۴، ۳۵۴ طبع البہیہ۔
(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/ ۵۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۴/ ۱۱۹ طبع المصریہ، فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۲۲۲ طبع الامیریہ، البحر الرائق ۶/ ۹۵، ۹۶ طبع بولاق العلمیہ۔
(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۵۲۹ طبع النجاح، الخرشی ۵/ ۲۱۰ طبع دار صادر، الزرقانی ۵/ ۲۱۲ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۵ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶۹ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے جیسا کہ "الروضۃ" میں ہے کہ "نوروز" اور "مہرجان" کے ساتھ مؤقت کرنا صحیح قول کے مطابق کافی ہے، اور ایک دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کے اوقات متعین نہیں ہیں۔

لیکن اگر نصاریٰ کی عید سے تاریخ مقرر کی جائے تو امام شافعی کی صراحت ہے کہ صحیح نہ ہوگا، بعض اصحاب شافعیہ نے کفار کے اوقات سے بچتے ہوئے اس قول کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، مگر جمہور اصحاب شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر اسے صرف کفار جانتے ہوں تو صحیح نہ ہوگا، کیونکہ ان کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اور اگر مسلمان اسے جانتے ہوں مثلاً "نوروز" تو جائز ہے، پھر دونوں صورتوں میں ایک جماعت نے متعاقدین کے جاننے کا اعتبار کیا ہے، اور اکثر اصحاب شافعیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کا جاننا کافی ہے، خواہ ہم نے ان دونوں کے جاننے کا اعتبار کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن اگر وہ دونوں بھی جانتے ہوں تو صحیح مذہب کے مطابق کافی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دو عادل مسلمانوں کا جاننا بھی شرط ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں اختلاف ہوسکتا ہے، لہذا کوئی مرجح (ترجیح دینے والا) ہونا چاہئے، عید کے حکم میں دیگر مذاہب کے سارے تہوار ہیں، جیسے یہود وغیرہ کی عید[1]۔

حنابلہ نے چاند کے مہینوں کے علاوہ کے ذریعہ تاریخ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، مثلاً رومی مہینے، کفار کے تہوار، ان کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق یہ تاریخیں مقرر کرنا صحیح ہے اگر مسلمان انہیں جانتے ہوں، ایک جماعت نے جن میں قاضی ہیں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو صاحب الکافی، صاحب الرعایتین، صاحب

(۱) الروضہ ۸/۴ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۴۴/۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۱۸۷/۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۱۲/۵ طبع دار صادر، المہذب ۳۰۶/۱ طبع دار المعرفہ، اسنی المطالب ۱۲۵/۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

الحاویین اور صاحب الفروع وغیرہ نے مقدم کیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ صحیح نہیں ہے، جیسے شعانین، یہود کا تہوار وغیرہ، جن سے مسلمان عام طور پر ناواقف ہیں، اور یہی خرقی، ابن ابی موسیٰ اور ابن عبدوس کا اپنے تذکرہ میں ظاہر کلام ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ چاند کی تاریخ متعین کی جائے[1]۔

بحث کے مقامات:

۹- اصطلاح تاریخ سے متعلق احکام کی بحث اصطلاح "اجل" اور "تاقیت" میں ہے، کیونکہ فقہاء اپنی کتابوں میں زیادہ تر لفظ تاریخ استعمال نہیں کرتے بلکہ وہ لفظ "اجل" اور لفظ "تاقیت" کا ذکر کرتے ہیں، لہذا جو تصرفات بھی وقت یا مدت سے متعلق ہوں ان میں اصطلاح "اجل" اور اصطلاح "تاقیت" کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) الانصاف ۱۰۰/۵، ۱۰۱ طبع التراث، المغنی ۳۴۴/۴، ۳۴۵ طبع ریاض، کشاف القناع ۳۰۱/۳ طبع النصر۔

تاَ قیت

تعریف:

۱- تاَ قیت یا توقیت اَقَّت یا وقَّت (تاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، مصدر اور فعل میں ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے، لغت میں اس کا معنی: اوقات کی تعیین کرنا ہے، اور یہ اس چیز کو شامل ہوتا ہے جس کے لئے آپ کوئی وقت یا غایت متعین کریں اور آپ کہتے ہیں: وقته ليوم كذا، جس طرح "أجلته" کہتے ہیں (۱)۔

القاموس میں وقت کے معنی کے بیان میں ہے: ''وقت'' کا استعمال اوقات کی تعیین کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ توقیت ہے، اور وقت زمانہ کی مقدار (حصہ) کا نام ہے (۲)۔

الصحاح میں ہے: "وقته فهو موقوت" (میں نے فلاں چیز کے لئے وقت مقرر کیا پس وہ مقرر ہوگیا)، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب فعل کے لئے کوئی وقت بیان کیا جائے جس میں اسے کیا جائے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا" (۳) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی نماز اوقات میں فرض کی گئی ہے (۴)، اور لفظ ''وقت'' کو مکان (جگہ) کے لئے بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے، اسی سے مواقیت حج ہیں احرام کی جگہوں کے لئے (۱)۔

اصطلاح میں تاقیت: فعل کے وقت کی ابتداء اور انتہاء کو مقرر کرنے کا نام ہے، تاقیت کبھی شارع کی طرف سے ہوتی ہے، مثلاً عبادات میں اور کبھی غیر شارع کی طرف سے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اَجل:

۲- لغت میں أجل الشيء سے مراد جیسا کہ المصباح میں ہے: شے کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو (۳)۔

اصطلاح فقہاء میں اجل، مستقبل کی وہ مدت کہلاتی ہے جس کی طرف کسی امر کی نسبت کی جائے، خواہ یہ نسبت کرنا التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو، یا التزام کے ختم کرنے کی مدت ہو اور خواہ یہ مدت شرع کی طرف سے مقرر ہوئی ہو یا قضائے قاضی سے یا التزام کرنے والے کے ارادہ سے، التزام کرنے والا ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔

اجل اور تاقیت کے درمیان فرق بالکل واضح ہے، اس لئے کہ تاقیت میں تصرفات زیادہ تر فی الحال ثابت ہوتے ہیں اور ایک وقت متعین میں ختم ہوجاتے ہیں (۴)۔

ب- اضافت:

۳- اضافت کا استعمال لغت میں کئی معانی کے لئے ہے، انہیں میں

---

(۱) لسان العرب، القاموس، الصحاح مادۂ ''وقت''۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔
(۴) الصحاح۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۲/ ۱۰۳ طبع دمشق، نیز دیکھئے: جامع الفصولین ۲/ ۷ طبع العامرہ۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ ''اجل''۔
(۴) دیکھئے: الموسوعہ الفقہیہ اصطلاح ''اجل''۔

سے اسناد اور تخصیص بھی ہے[1]۔

فقہاء اضافت کو ان دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ اسے اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جب حکم کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف ہو، یعنی تصرف کے حکم کے نفاذ کو اس زمانہ مستقبل کی طرف مؤخر کرنا جسے متصرف نے بغیر کلمۂ شرط کے متعین کیا ہو[2]۔

اضافت کے دونوں معنوں اور تاقیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرفات فی الحال ثابت ہوتے ہیں اور ایک متعین وقت میں ختم ہوجاتے ہیں، برخلاف اضافت کے کہ اس میں سبب پر حکم کا ترتب اس وقت تک مؤخر کیا جاتا ہے جس وقت کی جانب سبب کی نسبت کی گئی ہے[3]۔

ج- تأبید:

۴- لغت میں تابید کا معنی ہے تخلید یا توحش، جیسا کہ الصحاح میں آیا ہے[4]۔

اور المصباح میں ہے کہ جب تم کہو: ''لا أكلمه أبدا'' (میں اس سے کبھی بات نہیں کروں گا) تو أبد سے تمہارے اس بات کے کہنے سے لے کر آخر عمر تک کا زمانہ مراد ہوگا[5]۔

فقہاء کے استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تابید کا مطلب ہے صیغۂ تصرفات کو أبد یا ان الفاظ کے ساتھ مقید کرنا جو أبد کے معنی میں ہوں۔

(۱) الصحاح للجوہری، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۂ ''ضیف''۔
(۲) العنایۃ علی الہدایہ صدر بہامش فتح القدیر ۶۱/۳ طبع دار صادر۔
(۳) تیسیر التحریر ۱۲۹/۱ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: اصطلاح ''اضافت''۔
(۴) الصحاح مادۂ ''أبد''۔
(۵) المصباح المنیر مادۂ ''أبد''۔

تابید اور تاقیت میں فرق بالکل واضح ہے، اگرچہ تصرف دونوں میں فی الحال ثابت ہوتا ہے، لیکن تاقیت میں تصرفات ایک وقت متعین کے ساتھ مقید ہوتے ہیں اور اس وقت متعین پر اس کا اثر ختم ہوجاتا ہے، جب کہ تابید کا معاملہ اس کے برعکس ہے، مزید معلومات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تأبید''۔

د- تأجیل:

۵- لغت میں تاجیل أجل (جیم کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، تاجیل کا مطلب ہے: ''تم کسی شے کے لئے کوئی مدت مقرر کرو''، اور "أجل الشيء" سے مراد شئی کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو[1]۔

اصطلاح میں اس کا مطلب ہے: ''جو چیز فی الحال ثابت ہے اسے زمانہ مستقبل تک مؤخر کرنا، مثلاً ثمن کے مطالبہ کو ایک ماہ گزرنے تک مؤخر کرنا۔

تاجیل اور تاقیت میں فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرف کا ثبوت فی الحال مرتب ہوتا ہے اور تاجیل میں اس کے برعکس ہوتا ہے[2]۔

ھ- تعلیق:

۶- فقہاء کی اصطلاح میں تعلیق جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں، یہ ہے: ایک مضمون جملہ کے ماحصل کا دوسرے مضمون جملہ کے ماحصل کے ساتھ مربوط ہونا[3]۔

حموی نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ ''إن'' یا کسی دوسرے حرف شرط کے ذریعہ ایک امر غیر موجود کو ایسے امر پر مرتب کرنا جس کا

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''أجل''۔
(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۱۰۳/۲ طبع دمشق۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۶۷ طبع دار مکتبۃ الہلال بیروت۔

وجود قریب میں (ہونے کی امید) ہو[1]۔

تعلیق اور تاقیت میں فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرفات فی الحال ثابت ہوتے ہیں، لہذا تاقیت سبب پر حکم کے مرتب ہونے کو نہیں روکتی، برخلاف تعلیق کے کہ وہ معلق کی ہوئی شئ کو فی الحال حکم کا سبب بننے سے روک دیتی ہے، دیکھئے: اصطلاح ''تعلیق''۔

تصرفات میں تاقیت کا اثر:

۷- تصرفات: تاقیت کو قبول کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے تین قسموں پر ہیں جو درج ذیل ہیں:

وہ تصرفات جو مؤقت ہی واقع ہوتے ہیں، جیسے اجارہ، مزارعت، مساقات، مکاتبت، اور وہ تصرفات جو مؤقت صحیح نہیں ہوتے، جیسے بیع، رہن، ہبہ، نکاح، اور وہ تصرفات جو مؤقت اور غیر مؤقت دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں، جیسے عاریت، کفالت، مضاربت، وقف وغیرہ، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: وہ تصرفات جو مؤقت ہی واقع ہوتے ہیں

الف- اجارہ:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجارہ اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب اس کی مدت متعین کردی جائے یا کسی عمل معلوم پر اس کا وقوع متعین ہو۔

پہلی قسم (یعنی اجارہ کی مدت متعین کرنا): زمین، گھر یا جانور کو اجارہ پر دینا اور اجیر خاص ہے۔

دوسری قسم: کسی کام کے لئے اجرت پر رکھنا مثلاً کپڑا سینے کے لئے، اور اسے اجیر مشترک کہتے ہیں[2]۔

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۰ طبع مکتبۃ النجاح، جواہر الاکلیل

ب- مزارعت اور مساقات:

۹- امام ابو حنیفہ مزارعت کے جواز کے قائل نہیں ہیں، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد ان سے اختلاف کرتے ہیں، وہ دونوں جواز کے قائل ہیں، اور مزارعت کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ مدت بیان کردی جائے، لہذا مزارعت ان دونوں کے نزدیک ان عقود میں سے ہے جس کی مدت مقرر کردی جاتی ہے[1]۔

مساقات میں صاحبین کے نزدیک مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، اگر مدت متعین نہ کرے تو بھی استحساناً جائز ہے، اس لئے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم ہے[2]۔

مالکیہ نے مزارعت میں توقیت کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک بلا مدت متعین کے مزارعت صحیح ہے[3]۔

اور جہاں تک ان کے نزدیک مساقات کا معاملہ ہے تو یہ توڑنے یعنی پھلوں کے چننے کے ساتھ مؤقت ہوگی، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک اگر مساقات کو مطلق رکھے اور مؤقت نہ کرے تو مساقات فاسد ہوجائے گی، اسی طرح اس وقت بھی فاسد ہوجائے گی جب ایسے وقت کے ساتھ مؤقت کیا جو توڑنے کے وقت سے زائد ہو۔ مالکیہ میں سے ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ اگر مطلق کہا تو بھی صحیح ہے اور اسے توڑنے کے وقت پر محمول کیا جائے گا۔ صاحب الشرح الکبیر نے ذکر کیا ہے کہ مساقات کے صحیح ہونے کے لئے مدت مقرر

= ۴/ ۱۸۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۶۷ طبع الحلبی، الروضہ ۵/ ۱۷۳، ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۴/ ۵، ۱۱ طبع النصر، نیز دیکھئے اصطلاح ''اجارہ''۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸ طبع دار المعرفہ۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۷۲، ۳۷۷ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۳، ۱۲۵ طبع دار المعرفہ۔

کرنا شرط نہیں ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر مدت مقرر کی جائے تو توڑنے کے وقت تک کی جائے[1]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عقد مزارعت کا معاملہ تنہا ہو تو مدت متعین کرنا ضروری ہے، اور جب مساقات کے تابع ہو تو اس میں وہی احکام جاری ہوں گے جو مساقات میں جاری ہوتے ہیں[2]۔

اور جہاں تک مساقات کا معاملہ ہے تو شافعیہ کے نزدیک اس کی صحت کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی مدت متعین ہو، اس لئے کہ اس میں مدت مثلاً ایک سال کی تعیین کے ساتھ عمل کی معرفت شرط ہے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک مزارعت ومساقات کے صحیح ہونے کے لئے مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ مدت متعین ہو یا نہ ہو ہر طرح صحیح ہے، لہذا اگر مزارعت یا مساقات مدت ذکر کئے بغیر کرلی تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین نہیں کی تھی[4]۔ یہی طریقہ حضور ﷺ کے بعد آپ کے خلفاء کا بھی تھا، اور عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کا بھی اختیار ہے، لہذا اگر رب المال کی طرف سے فسخ ہو اور اس وقت ہو جب کہ پھل نہ نکلا ہو اور عامل نے کام شروع کردیا ہو تو عامل کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر عامل نے فسخ کیا ہو اور پھل نہ ظاہر ہوا ہو تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا[5]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۶، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۶۳ طبع الحلبی۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ لم یضرب لأهل خیبر مدة....." کی روایت بخاری نے اپنی صحیح (الفتح ۵/ ۱۰ طبع السلفیہ) میں اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷ طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح "مزارعۃ" اور "مساقاۃ"۔

دوم: غیر مؤقت تصرفات

یہ وہ تصرفات ہیں جن میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، یعنی مدت متعین کردی جائے تو وہ فاسد ہوجاتے ہیں[1]، وہ بیع، رہن، ہبہ اور نکاح ہیں، اور اس کی تفصیل یہ ہے:

الف- بیع:

۱۰- فقہاء کے نزدیک بیع: ایک مخصوص طریقہ پر مال کے مقابلے میں مال دینا ہے، اور وہ فقہاء کے نزدیک تاقیت کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی عام شرائط میں سے یہ ہے کہ اس کی مدت متعین نہ ہو[2]۔ دیکھئے: "بیع" کی اصطلاح۔

سیوطی نے اپنی "الأشباہ" میں ذکر کیا ہے کہ بیع کسی حال میں تاقیت کو قبول نہیں کرتی، جب اسے مؤقت کردیا جائے تو باطل ہوجائے گی۔

ب- رہن:

۱۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ رہن مدت متعین کرنے کو قبول نہیں کرتا، اگر اس کی مدت متعین کردی جائے تو فاسد ہوجائے گا، کیونکہ رہن کا حکم جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے یہ ہے: رہن کی انتہاء تک ہمیشہ کے لئے محبوس کردینا ہے، خواہ انتہاء ادائیگی کے ذریعہ ہو یا بری کردینے کے ذریعہ[3]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس نے رہن اس شرط پر رکھا کہ اگر ایک

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۸۲ طبع الحلبی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶ طبع المنار، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶، ۷، ۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸، ۲۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۸، ۴۰۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/ ۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۴۵ طبع دار المعرفہ۔

سال گزر جائے گا تو شیٔ مرہون رہن سے نکل جائے گی، لوگوں کے رہن رکھنے کا یہ طریقہ معروف نہیں ہے اور نہ یہ رہن بنے گا[۱]۔

رہن شافعیہ کے نزدیک اعتماد حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، لہذا اسے کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا اعتماد حاصل کرنے کے منافی ہوگا[۲]۔

رہن حنابلہ کے نزدیک بھی تاقیت کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ "کشاف القناع" میں آیا ہے: اگر متعاقدین نے رہن کو مؤقت کرنے کی شرط لگائی، مثلاً دونوں نے کہا: وہ دس دن کے لئے رہن ہے، تو شرط فاسد ہے، کیونکہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، البتہ رہن صحیح ہوگا[۳]۔ اصطلاح "رہن" کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج - ہبہ:

۱۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہبہ کے اندر مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہبہ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں: بلاعوض فوراً کسی کو عین کا مالک بنانا ہے، لہذا بیع پر قیاس کرتے ہوئے ہبہ میں بھی مدت متعین نہیں کی جاسکتی[۴]۔

اور اس لئے بھی کہ ہبہ میں مدت متعین کرنے سے دھوکہ لازم آئے گا، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[۵]۔

نووی نے ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق ہبہ کو کسی شرط پر معلق کرنا یا مدت متعین کرنا قابل قبول نہیں ہے[۶]۔

(۱) المدونہ ۳۴۹/۵ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۸۰/۲، مواہب الجلیل ۸/۵۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۲۶۱/۲۔
(۳) کشاف القناع ۳۵۰/۳۔
(۴) بدائع الصنائع ۱۱۸/۶ طبع الجمالیہ۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱۱۰/۴۔
(۶) روضۃ الطالبین ۳۶۶/۵۔

حنابلہ کہتے ہیں جیسا کہ المغنی میں آیا ہے کہ اگر ہبہ میں مدت متعین کردی اور یہ کہا: میں نے اپنی یہ چیز ایک سال کے لئے تم کو ہبہ کی، پھر وہ میری طرف لوٹ آئے گی تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ ہبہ کسی عین کا مالک بنانے کا عقد ہے، لہذا مدت متعین کرنے پر صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے[۱]۔

عمری اور رقبی:

۱۳ - فقہاء کا عمری کی مشروعیت پر اتفاق ہے، لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس میں مدت متعین کرنا صحیح ہے یا نہیں، حنفیہ، شافعیہ قول جدید میں اور امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ جس کے لئے عمری کیا گیا ہے اس کی زندگی میں عمری جائز ہے اور اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء کا ہوگا۔

عمری کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے: میں نے اپنا گھر فلاں کو دے دیا جب تک وہ زندہ رہے، جب وہ مرجائے تو گھر مجھے واپس ہوجائے گا، لہذا جسے گھر دیا ہے وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے انتقال کے بعد اس کے ورثاء مالک ہوں گے، اور عمری کی شرط جو تاقیت کا فائدہ دیتی ہے، باطل ہوجائے گی، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ عمری میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے نہ کہ عین کا، لہذا جس کے لئے عمری کیا گیا ہے اس کو رہنے کا حق ہوگا، جب وہ مرجائے گا تو گھر عمری کرنے والے کو واپس ہوجائے گا، لہذا ان کے نزدیک عمری ان تصرفات میں سے ہے جن میں مدت متعین کرنا درست ہے[۲]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۵۶/۶ طبع المنار، نیز دیکھئے: اصطلاح "ہبہ"۔
(۲) البنایہ ۸۰۶/۷، الحطاب ۶۱/۶، الاقناع للشربینی ۳۴/۲۔

رقبی کی صورت یہ ہے کہ آدمی کسی سے کہے: میرا گھر تمہارے لئے رقبی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ باطل ہے، یہ ملک رقبہ کا فائدہ نہیں دے گا، البتہ عاریت بن جائے گا۔ عمری کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ اپنی بات سے رجوع کر لے اور جب چاہے بیچ دے، کیونکہ اس کا جملہ مطلق انتفاع کو شامل تھا۔

پس رقبی طرفین کے نزدیک ان تصرفات میں سے ہے جن میں مدت متعین کرنا درست ہے، کیونکہ وہ عاریت ہے۔

امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف رقبی کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ کہنے والے کا یہ کہنا: "داري لك" (میرا گھر تمہارے لئے ہے) مالک بنانا ہے، اور "رقبی" کہنا شرط فاسد ہے، لہذا یہ شرط لغو ہوجائے گی، تو گویا اس نے یہ کہا: "رقبة داري لك" (میرے گھر کا رقبہ تمہارے لئے ہے)، لہذا ان حضرات کے نزدیک "رقبی"، "عمری" کی طرح جائز ہوگا، اور ان کے نزدیک رقبی ان تصرفات میں سے ہوگا جو تاقیت کو قبول نہیں کرتے۔

امام مالک نے "رقبی" کی اجازت نہیں دی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عمری" اور "رقبی"۔

د- نکاح:

۱۴ - نکاح کے اندر مدت متعین کرنا بالاتفاق صحیح نہیں ہے، لہذا نکاح مؤقت جائز نہیں ہے، خواہ متعہ کے لفظ سے ہو یا تزویج کے لفظ سے، جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح میں مدت کا ذکر ممنوع ہے، خواہ کتنی ہی لمبی مدت کیوں نہ ہو[2]۔

نکاح مؤقت شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہے، خواہ مدت کی تعیین مجہول ہو یا معلوم، اس لئے کہ یہ نکاح متعہ ہے اور نکاح متعہ اسی طرح حرام ہے جس طرح مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام ہے[1]، دیکھئے: "نکاح" کی اصطلاح۔

نکاح مؤقت اور نکاح متعہ میں فرق:

۱۵ - دونوں میں لفظی اعتبار سے فرق ہے، نکاح متعہ وہ نکاح ہے جس میں لفظ تمتع استعمال کیا جائے، مثلاً عورت سے کہے: "میں تم کو فلاں چیز دیتا ہوں اس شرط پر کہ میں تم سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اسی طرح کسی مدت تک فائدہ اٹھاؤں گا، یہ عام علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہے[2]۔

نکاح مؤقت وہ نکاح ہے جو تزویج اور نکاح کے لفظ سے ہو یا ایسے الفاظ سے ہو جو ان کے قائم مقام ہوں اور اس میں مدت کی قید ہو، مثلاً عورت سے کہے: "میں تم سے دس دن کے لئے شادی کرتا ہوں" یہ عام علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور امام زفر نے کہا کہ عقد صحیح ہوجائے گا اور مدت کی تعیین باطل ہوگی۔

مزید برآں یہ کہ نکاح کو مؤقت کرنے کی چند صورتیں ہیں، مثلاً عورت سے مدت معلومہ تک کے لئے یا مدت مجہولہ تک کے لئے نکاح کرے، یا ایسی مدت تک کے لئے نکاح کرے جس وقت تک دونوں میں سے کسی کی عمر نہ پہنچے، یا ان میں سے کسی ایک کی عمر نہ پہنچے۔ اس کی پوری تفصیل اصطلاح "نکاح" کے تحت آئے گی[3]۔

---

(۱) العنایہ ۷/ ۵۱۴، البنایہ ۷/ ۸۶۱، الاقناع للشربینی ۲/ ۳۴، الحطاب مع المواق ۶/ ۶۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳، ابن عابدین ۲/ ۲۹۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۴۔

(۱) الروضہ ۷/ ۴۲، کشاف القناع ۵/ ۹۶، ۹۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۶، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، کشاف القناع ۵/ ۹۶، ۹۷، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "أجل" ۲/ ۳۱، ۳۲۔

نکاح میں تاقیت کو پوشیدہ رکھنا:

۱۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھنے سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور نہ وہ اسے مؤقت بنائے گا، لہذا اگر عورت سے شادی کرے اور نیت یہ ہو کہ اتنی مدت تک جتنی اس نے نیت کی ہے اسے نکاح میں باقی رکھے گا تو نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ مدت کی تعیین لفظ کے ذریعہ ہوتی ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مدت کی تعیین عقد میں نہ پائی جائے اور شوہر نے عورت کو بتایا بھی نہ ہو، صرف اپنے دل میں قصد کیا ہو، اور عورت یا اس کے ولی نے جان لیا ہو کہ شوہر فلاں مدت کے بعد عورت کو جدا کر دے گا، تو یہ مضر نہیں، اور یہی راجح ہے، اگر چہ بہرام نے اپنی ''شرح'' اور ''شامل'' میں فاسد ہونے کی صراحت کی ہے، اگر شوہر کا ارادہ عورت سمجھ گئی ہو۔ لیکن اگر شوہر نے عورت یا اس کے ولی سے اس کی صراحت نہیں کی اور عورت نے بھی شوہر کے ارادہ کو نہیں سمجھا تو یہ نکاح متعہ نہیں ہے [2]۔

شافعیہ اس نکاح کو مکروہ کہتے ہیں جس میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھا گیا ہو، اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کی صراحت نکاح کو باطل کر دے، اس کو پوشیدہ رکھنا ان کے نزدیک مکروہ ہے [3]۔

حنابلہ کے یہاں صحیح منصوص علیہ قول اور جس پر اصحاب حنابلہ کا عمل ہے یہ ہے کہ نکاح میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھنا، اس کی شرط لگانے کی طرح ہے، لہذا عدم صحت میں نکاح متعہ کے مشابہ ہو گیا [4]۔

صاحب الفروع نے شیخ ابن قدامہ سے نیت کے باوجود ایسے

(۱) البحر الرائق ۳/ ۱۱۶، ابن عابدین ۲/ ۲۹۴، تبیین الحقائق ۲/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۳۹۔

(۳) اعانۃ الطالبین ۳/ ۲۷۵۔

(۴) الانصاف ۸/ ۱۶۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۳، کشاف القناع ۵/ ۹۷ طبع النصر۔

نکاح کے قطعی صحیح ہونے کا قول نقل کیا ہے [1]۔

''المغنی'' میں یہ بھی آیا ہے کہ اگر عورت سے بلا شرط نکاح کیا، مگر اس کی نیت یہ ہے کہ ایک مہینہ کے بعد طلاق دے دے گا، یا جب اس شہر میں اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی تو طلاق دے دے گا، تو عام اہل علم کے نزدیک نکاح صحیح ہے، سوائے امام اوزاعی کے، وہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح متعہ ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نہ اس کی نیت سے نکاح کو کوئی نقصان پہنچے گا، آدمی پر لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو محبوس رکھنے کی نیت کرے، اس لئے اتنا کافی ہے کہ اگر اس کے موافق ہو تو رکھے، ورنہ طلاق دے دے [2]۔

سوم: وہ تصرفات جن میں مدت کبھی متعین ہوتی ہے اور کبھی غیر متعین

اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جنہیں مدت کی تعیین فاسد نہیں کرتی، جیسے ایلاء، ظہار، عاریت وغیرہ۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- ایلاء:

۱۷- فقہاء کہتے ہیں کہ ایلاء، مؤقت اور مطلق دونوں طرح ہوتا ہے [3]، اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''ایلاء'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الفروع ۵/ ۲۱۵ طبع عالم الکتب۔

(۲) المغنی مع الشرح ۷/ ۵۷۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''أجل'' جلد ۲ فقرہ/ ۶۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۶، الأشباہ و النظائر للسیوطی/ ۲۸۲، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۲، کشاف القناع ۵/ ۳۵۴، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۱۰۷ طبع دار الکتب المصریہ۔

ب-ظہار:

۱۸- ظہار میں اصل یہ ہے کہ اگر اسے مطلق رکھے گا تو وہ مؤبد ہوجائے گا، اور اگر مؤقت کرلے مثلاً اپنی بیوی سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال کے لئے ظہار کرے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ قول اظہر کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وہ مؤقت ہوجائے گا، اور ظہار کرنے والا اس وقت تک اپنی بات سے رجوع کرنے والا نہ مانا جائے گا جب تک کہ مدت میں وطی نہ کرے، اور اگر مدت گزر گئی اور بیوی سے وطی نہیں کی تو کفارہ ساقط ہوجائے گا اور ظہار باطل ہوجائے گا تاقیت پر عمل کرتے ہوئے، اس لئے کہ تحریم اسی مدت سے متعلق ہوگی نہ کہ اس کے علاوہ سے، لہذا ضروری ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے ظہار ختم ہوجائے، اور اس لئے کہ ظہار جھوٹ اور منکر قول ہے، لہذا اس پر اس کا حکم مرتب ہوگا جیسا کہ ظہار معلق کا ہے[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ غیر اظہر قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ ظہار تاقیت کو قبول نہیں کرتا، لہذا اگر اسے کسی وقت کے ساتھ مقید کردے تو وہ مؤبد ہوجائے گا، جیسے طلاق مؤبد ہوجاتی ہے، لہذا مقید کرنا لغو ہوگا، اور سبب کفارہ کے پائے جانے کی وجہ سے ہمیشہ مظاہر رہے گا۔

شافعیہ نے اپنے تیسرے قول میں ذکر کیا ہے کہ ظہار مؤقت لغو ہے، اس لئے کہ وہ تحریم کو مؤبد نہیں کرتا، لہذا یہ ایسے ہی ہوا جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوتی[2]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، نیز دیکھئے: اصطلاح ''ظہار''۔

ج-عاریت:

۱۹- عاریت، بلاعوض منافع کا مالک بنانے کا نام ہے، عاریت یا تو متعین مدت تک مؤقت ہوتی ہے، اس وقت اسے عاریت مقیدہ کہا جاتا ہے، یا کسی متعین مدت تک مؤقت نہیں ہوتی، اسے عاریت مطلقہ کہا جاتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ان عقود میں سے ہے جو لازم نہیں ہوتے، لہذا عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں جب چاہیں رجوع کرسکتے ہیں، خواہ عاریت مطلق ہو یا مقید، البتہ بعض صورتوں میں جب چاہیں رجوع کا حق نہیں ہے، جیسے دفن یا تعمیر یا پودا لگانے کے لئے عاریت پر لینا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اعارہ''۔

مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ جب عاریت کسی عمل کے ساتھ مقید ہو، جیسے کسی زمین میں ایک فصل یعنی ایک بار زراعت، یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو، جیسے کسی گھر میں ایک ماہ کی سکونت، تو وہ اس عمل یا وقت کے ختم ہونے تک لازم رہے گی، لیکن اگر عمل یا وقت کے ساتھ مقید نہ ہو تو ایسی مدت کے ختم تک لازم رہے گی جس مدت میں اس جیسی چیز سے عام طور پر نفع اٹھایا جاسکتا ہو، اس لئے کہ عادت شرط کی طرح ہوتی ہے۔

پس اگر عادت والی چیز نہ ہو اور عمل یا وقت کی قید بھی نہ رہی ہو تو لخمی نے ذکر کیا ہے کہ عاریت پر دینے والے کو وہ چیز حوالہ کرنے یا روک لینے کا اختیار ہوگا، اور اگر حوالہ کرچکا ہو تو واپس لے سکتا ہے[2]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۳، تبیین الحقائق ۵/ ۸۸، الروضہ ۴/ ۴۳۶، ۴۳۷، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۱، ۲۲، کشاف القناع ۴/ ۶۲۔

(۲) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۶/ ۱۲۶، مواہب الجلیل ۵/ ۲۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹، بدائع الصنائع ۶/ ۳، کشف الحقائق ۲/ ۵۲، البحر الرائق ۶/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

د- کفالہ:

۲۰- کفالہ میں مدت کی تعیین جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ اپنے غیر اصح قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ کفالہ میں مدت معلومہ مثلاً ایک ماہ یا ایک سال کی مدت کی تعیین جائز ہے، اور اپنے اصح قول میں شافعیہ اس سے منع کرتے ہیں۔

پھر جو لوگ جواز کے قائل ہیں ان میں اس صورت میں اختلاف ہے جب کہ مدت مجہول کے ساتھ تعیین ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مجہول کے ساتھ مدت کی تعیین جائز ہے جب کہ بہت زیادہ جہالت نہ ہو، لوگوں میں اس طرح کے وقت کے ساتھ مدت کی تعیین کا عرف رائج ہے، مثلاً کھیت کے کاٹنے اور گاہنے کے وقت تک کی تعیین، لیکن اگر وقت مجہول لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو، جیسے بارش کا آنا، ہوا کا چلنا، تو ایسے وقت مجہول کے ساتھ کفالت کو مؤقت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مالکیہ نے کفالت میں مدت مجہول کے ساتھ مدت متعین کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابن یونس سے کتاب الحمالہ یعنی (کتاب الکفالہ) میں منقول ہے کہ کفالہ مال مجہول کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح کفالہ بالمال مدت مجہول کے ساتھ بھی جائز ہے۔

حنابلہ کفالہ میں مدت کی تعیین کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ مدت مجہول کے ساتھ ہو، بشرطیکہ وہ مدت مجہول کفالہ کے مقصود کے حاصل کرنے میں مانع نہ ہو، جیسے کھیت کے کاٹنے اور توڑنے کا وقت، اس لئے کہ وہ بلاعوض تبرع ہے، لہذا نذر کی طرح جائز ہوگا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۳، کشف الحقائق ۲/۵۲، البحر الرائق ۶/۲۴۰، ۲۴۱، مواہب الجلیل ۵/۱۰۱، مغنی المحتاج ۲/۲۰۷، کشاف القناع ۳/۳۷۶، منتہی الإرادات ۱/۴۱۴۔

دیکھئے: اصطلاح "کفالت"۔

ھ- مضاربت:

۲۱- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضاربت میں مدت متعین کرنا جائز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مالک نے کسی شہر یا سامان یا وقت یا شخص کو متعین کردیا ہو تو اس سے تجاوز کرنے کا اختیار عامل (مضارب) کو نہیں ہے[1]۔

حنابلہ نے بھی مضاربت میں مدت کی تعیین کو صحیح قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب رب المال یوں کہے: "میں نے تمہیں اتنے درہم یا اتنے دینار پر ایک سال کے لئے مضارب بنایا، اور جب سال گذر جائے تو نہ خریدو اور نہ فروخت کرو"، اس لئے کہ یہ تصرف سامان کی ایک قسم سے متعلق ہے، لہذا زمانہ کے ساتھ اس کی توقیت جائز ہے جیسا کہ وکالت میں جائز ہے[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاربت میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ عقد لازم نہیں ہے، لہذا مضاربت کا حکم یہ ہے کہ وہ غیر مؤجل رہے گی، اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو جب چاہے چھوڑنے کا اختیار ہوگا[3]۔

اور جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ مضاربت میں مدت متعین کرنے سے کام کرنے میں عامل کو تنگی ہوگی، امام نووی نے "الروضہ" میں ذکر کیا ہے کہ مضاربت میں بیان مدت کا اعتبار نہیں، لہذا اگر مؤقت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۸۶ طبع بولاق، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/۳۶۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/۵۱۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۵/۳۶۰ طبع النجاح۔

کیا اور یوں کہا: ''میں نے تم کو ایک سال کے لئے مضارب بنایا''، پھر اس کے بعد مطلقاً تصرف کرنے سے یا بیع کرنے سے روکے تو مضاربت فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ مقصود کے لئے مخل ہے، نووی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر یوں کہے: ''اس شرط پر مضارب بنایا کہ تم ایک سال کے بعد خرید نہیں سکتے البتہ فروخت کر سکتے ہو'' تو اصح قول کے مطابق مضاربت صحیح ہے، اس لئے کہ مالک خریدنے سے جب چاہے روک سکتا ہے، البتہ فروخت کرنے سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر مالک نے صرف اتنا کہا: ''میں نے تم کو ایک سال کے لئے مضارب بنایا'' تو اصح قول کے مطابق مضاربت فاسد ہوجائے گی اور دوسرے قول کے مطابق جائز رہے گی، اور مدت کی تعیین کو خریدنے سے روکنے پر محمول کیا جائے گا تاکہ عقد باقی رہ سکے۔ اور اگر یوں کہے: ''میں نے تم کو ایک سال کے لئے اس شرط پر مضارب بنایا کہ میں مدت ختم ہونے سے پہلے فسخ کا مالک نہیں رہوں گا'' تو بھی مضاربت فاسد ہوجائے گی [1]۔

و-نذر:

۲۲-فقہاء کا اتفاق ہے کہ نذر میں مدت متعین کرنا صحیح ہے، جیسے اگر کوئی ماہ محرم الحرام کے ایک دن کے روزہ کی نذر مانے تو وہ روزہ لازم ہوجائے گا، اور اگر مدت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے: للّٰہ عليّ أن أصوم یوما (اللہ کے لئے میرے ذمہ میں کسی ایک دن کا روزہ ہے) تو وہ روزہ بھی لازم ہوجائے گا، اور اس حالت میں ادائیگی کے وقت کی تعیین نذر ماننے والے کے اختیار میں ہے [2]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۲۱، ۱۲۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۵۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۹، مواہب الجلیل ۳/ ۳۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۶۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹، نیل المآرب ۲/ ۴۳۱۔

ز-وقف:

۲۳-وقف کے اندر مدت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اپنے اصح قول میں اور حنابلہ دو وجہوں میں سے ایک کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وقف میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے اور وقف مؤبد ہی رہتا ہے [1]۔

مالکیہ نیز شافعیہ اپنے صحیح قول کے بالمقابل اور حنابلہ دوسری وجہ کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وقف میں مدت متعین کرنا جائز ہے، اور وقف کے صحیح ہونے کے لئے تابید شرط نہیں ہے، یعنی وقف کا اس طرح مؤبد ہونا شرط نہیں ہے کہ جب تک شی موقوف باقی رہے وقف باقی رہے، لہذا متعین مدت تک کے لئے بھی وقف صحیح ہے، پھر اس کی وقفیت ختم ہوجائے گی اور اس میں ہر قسم کا تصرف جائز ہوگا جو غیر موقوف میں ہوتا ہے [2]۔

اس کی تفصیل اور اختلاف اصطلاح ''وقف'' کے تحت دیکھا جائے۔

ح-وکالت:

۲۴-وکالت میں مدت کی تعیین فقہاء کے نزدیک صحیح ہے، ''جامع الفصولین'' میں ہے: اگر کسی نے کسی کو بیع وشراء کا آج وکیل بنایا، اور وکیل نے اسے کل کیا تو اس کے صحیح ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور عدم صحت کی روایت راجح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ''آج'' کا ذکر مدت کی تعیین کے لئے ہے [3]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۶، تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶، الروضہ ۵/ ۳۲۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۳۔

صاحب البدائع نے ذکر کیا ہے کہ اگر وکیل بنایا کہ ''اس گھر کو کل فروخت کرو'' تو وہ کل آنے سے پہلے وکیل نہ بنے گا [1]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل نے جب مؤکل کے حکم کی مخالفت کی اور مؤکل کے متعین کردہ وقت سے پہلے یا بعد میں بیع و شراء کیا تو مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کرے یا نہ کرے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وکالت کا وقت ختم ہوجانے کے بعد وکیل کے لئے تصرف ممنوع ہوجاتا ہے [3]، دیکھئے: ''وکالۃ''۔

ط-یمین:

۲۵-فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین میں مدت کی تعیین صحیح ہے، یمین میں مدت کی تعیین کبھی ان الفاظ سے ہوتی ہے جن سے مدت کی تعیین کی جاتی ہے، جیسے "مادام، مالم، حتی، الی" وغیرہ، اور کبھی وقت کے ساتھ مقید کرنے سے ہوتی ہے، جیسے ماہ اور دن۔

لہذا جس نے قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اس کے لئے کوئی وقت متعین کردیا تو وہ یمین اسی متعینہ وقت کے ساتھ مخصوص ہوگی [4]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''لأیمان'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱، الأشباہ و النظائر للسیوطی / ۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۴۵۔

تأکید

تعریف:

۱-لغت میں تاکید کا مطلب: مضبوط کرنا، محکم کرنا، قوت پہنچانا ہے، کہا جاتا ہے: ''أکد العهد'' جب وہ اسے مضبوط و محکم کرے۔

اصطلاح میں تاکید کا مطلب: کسی شئ کو مخاطب کے ذہن میں متعین و ثابت کرنا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تأسیس:

۲-تاسیس: کسی ایسے نئے معنی کا فائدہ دینے کا نام ہے جو پہلے سے حاصل نہیں تھا، اسی بنیاد پر فقہاء کے عرف میں تاسیس، تاکید سے بہتر ہے، اس لئے کہ کلام کو نئے معنی پر محمول کرنا پہلے معنی کے اعادہ پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

اور جب کوئی لفظ دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہو تو تاسیس پر محمول کرنا متعین ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے'' اور کوئی نیت نہ کرے تو اصح یہ ہے کہ اسے استیناف یعنی تاسیس پر محمول کیا جائے گا، تاکید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور اگر کہے کہ میں نے اس قول سے تاکید کا ارادہ

---

(۱) التھانوی ۶/ ۱۵۴۷، التعریفات (کچھ تصرف کے ساتھ)، المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ ''أکد''۔

کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ ابن نجیم نے زیلعی سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ دیانۃً تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی[1]۔

اجمالی حکم:

۳-دوسرے پر قوت دینے اور ترجیح دینے کے لئے احکام میں تاکید جائز ہے، چنانچہ حکم مؤکد کو حکم غیر مؤکد پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ غیر مؤکد میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے، مؤکد میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مؤکد کو توڑا بھی نہیں جا سکتا، الا یہ کہ توڑنے کی شرط ہو[2]، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"[3] (اور قسموں کو مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو)۔

اقوال کی تاکید:

۴- اقوال کی جب تاکید لائی جاتی ہے تو وہ اپنے غیر پر راجح ہوجاتے ہیں، اسی سے شہادات کی تاکید ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ"[4] (ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)۔ کبھی کبھی تاکید کے متعین احکام ہوتے ہیں جیسے تاکید طلاق، چنانچہ متفرق طلاقوں کو اس طرح ملا دیا جاتا ہے کہ انہیں ایک کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' اور اصطلاح ''ایمان'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۳۵ طبع الحلبی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۴۹ طبع دار ومکتبۃ الہلال۔

(۲) مسلم الثبوت ۲ / ۲۰۵ باب الترجیح۔

(۳) سورۂ نحل ر ۹۱۔

(۴) سورۂ نور ر ۶۔

افعال کے ذریعہ تاکید:

۵- اسی میں سے عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کر کے ثمن کو مؤکد کرنا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی مبیع حوالگی سے پہلے بائع کے قبضہ میں ہی ہلاک ہوجاتی ہے، پس ثمن ساقط ہوجاتا ہے، اور مہر کو دخول کے ذریعہ مؤکد کرنا ہے، اور احکام کو نفاذ کے ذریعہ مؤکد کرنا ہے[1]۔

اس اجمالی بحث کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) مسلم الثبوت ۲ / ۲۰۵، جمع الجوامع ۱ / ۸۳، القلیوبی ۳ / ۲۳۷، فتح القدیر ۶ / ۳۲۱، کشاف القناع ۵ / ۲۶۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۴۹۔

تأمیم

دیکھئے: ''مصادرۃ''۔

تأمین

دیکھئے: ''أمین'' اور ''مستأمن''۔

تأمین الدعاء

دیکھئے: ''آمین''۔

تأویل

تعریف:

۱-تاویل: أَوَّلَ کا مصدر ہے۔ اصل فعل ''آل الشيء یؤول أولاً'' ہے، جب کوئی چیز لوٹے،تم کہتے ہو: ''آل الأمر إلی کذا'' یعنی معاملہ فلاں کی طرف لوٹا۔

تاویل کا مطلب: اس چیز کی تفسیر کرنا ہے جس کی طرف شی لوٹتی ہے، اور جو اس کا انجام ہے[۱]۔

اصولیین کی اصطلاح میں تاویل: لفظ کو معنی ظاہر سے معنی مرجوح کی طرف پھیرنا ہے، کیونکہ ایک ایسی دلیل کے ذریعہ اس معنی کو مضبوطی حاصل ہوجاتی ہے جس سے معنی ظاہر کی بہ نسبت اس معنی کا ظن غالب ہوجاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفسیر:

۲-تفسیر کا لغوی معنی: بیان کرنا اور مشکل لفظ کی مراد کو ظاہر کرنا ہے۔

شرع میں تفسیر کا مطلب: آیت کا معنی، اس کی حقیقت، اس کے واقعہ اور سبب نزول کو ایسے لفظ کے ذریعہ واضح کرنا ہے جو اس معنی پر ظاہراً دلالت کرے، اس سے قریب یہ بات ہے کہ لفظ کے چند

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''أول''، ارشاد الفحول ر ۱۷۶۔

(۲) المستصفی ۱ر ۳۸۷، روضۃ الناظر ر ۹۲، الاحکام للآمدی ۲ر ۱۳۵، التعریفات للجرجانی۔

احتمالات میں سے کسی ایک کو بیان کرنے کا نام تاویل، اور متکلم کی مراد کو بیان کرنے کا نام تفسیر ہے[1]۔

ابن الاعرابی، ابوعبیدہ اور ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ تفسیر اور تاویل ہم معنی ہیں۔

راغب کہتے ہیں کہ تفسیر تاویل سے زیادہ عام ہے، اور تفسیر کا اکثر استعمال الفاظ اور الفاظ کے مفردات سے متعلق ہے، اور تاویل کا اکثر استعمال معانی اور جملوں سے متعلق ہے، اور تاویل کا زیادہ تر استعمال کتب الہیہ میں ہوتا ہے، اور تفسیر کا لفظ کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے علماء نے کہا ہے کہ تفسیر: ایسے لفظ کا بیان ہے جو ایک ہی وجہ کا احتمال رکھتا ہے، اور تاویل: مختلف معانی کا احتمال رکھنے والے کسی لفظ کے اس ایک معنی کو بیان کرنا ہے جو معنی دلائل سے ظاہر ہو۔

ابو طالب ثعلبی کہتے ہیں: تفسیر: لفظ کے وضع کا بیان ہے، خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً، جیسے (صراط) کی تفسیر راستہ سے، اور (صیّب) کی تفسیر بارش سے۔

اور تاویل: لفظ کے باطن کی تفسیر ہے، اَوْل سے ماخوذ ہے، جس کا معنی انجام کار کی طرف رجوع کرنا ہے۔ پس تاویل: حقیقت مراد کی خبر دینا ہوا، اور تفسیر: دلیل مراد کی خبر دینا ہوا، اس لئے کہ لفظ، مراد کو ظاہر کر کے بتاتا ہے، اور بتانے والی چیز دلیل کہلاتی ہے[2]۔

ب-بیان:

۳- بیان لغت میں: اظہار، ایضاح، انکشاف اور اس دلالت وغیرہ کا نام ہے جس کے ذریعہ شیٔ ظاہر ہوتی ہے[1]۔

اصطلاح میں بیان: مخاطب کے لئے معنی کو ظاہر کرنا اور اس کی وضاحت کرنا ہے[2]۔

تاویل اور بیان میں فرق یہ ہے کہ تاویل وہ چیز ہے جو کلام میں ذکر کی جائے، لیکن اس کا حاصل معنی اول ہلہ میں سمجھ میں نہ آئے کہ معنی مراد سمجھا جا سکے۔

اور بیان وہ چیز ہے کہ جو اس سے سمجھا گیا ہے اس میں ذکر کر دی جائے، البتہ بعض کے اعتبار سے اس میں ایک قسم کا خفاء ہو[3]۔

اجمالی حکم:

تاویل جن چیزوں پر داخل ہوتی ہے ان کے اختلاف سے تاویل کا اجمالی حکم بھی مختلف ہوتا ہے، اس کا بیان درج ذیل آتا ہے:

۴- اول: وہ تاویل جو عقائد، اصول دین اور صفات باری تعالی سے متعلق نصوص میں ہو، علماء کے اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں:

پہلا مذہب یہ ہے کہ تاویل کی ان میں کوئی گنجائش نہیں، وہ اپنے ظاہر پر ہی رہیں گے، ان میں سے کسی کی کوئی تاویل نہیں کی جائے گی۔ یہ فرقہ مشبہہ کا قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کی بھی تاویلات ہیں، لیکن تشبیہ وتعطیل سے اپنے اعتقاد کو بچاتے ہوئے ہم اس سے رکیں گے، ارشاد باری ہے: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ"[4] (حالانکہ ان کا (صحیح

---

(۱) دستور العلماء ۱/ ۳۳۰۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۵/ ۱۱۱۶، لسان العرب، المفردات للراغب مادہ: "فسر" اور "أول"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "بین"، ارشاد الفحول / ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) ارشاد الفحول نقلاً عن شمس الائمہ السرخسی / ۱۶۸، التعریفات للجرجانی۔

(۳) دستور العلماء ۱/ ۲۵۷، نقلاً عن التعریفات للجرجانی / ۲۱۔

(۴) سورۂ آل عمران / ۷۔

مطلب بجز حق تعالی کے کوئی اور نہیں جانتا)، ابن برہان کہتے ہیں کہ یہ سلف کا قول ہے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ یہی واضح راستہ ہے اور یہی وہ طریقہ ہے جو تاویل کے گڑھے میں گرنے سے بچانے والا ہے، جو شخص اقتداء کا ارادہ رکھے اس کے لئے سلف صالح پیشوائی کے لئے کافی ہیں اور جو ان کا اسوہ پسند کرے ان کے لئے بہترین اسوہ ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم شدہ ہے کہ کوئی ایسی فیصلہ کن دلیل وارد نہیں ہوئی جو تاویل سے مانع ہو، یہ کیسے ہوسکتا ہے جب کہ وہ کتاب وسنت میں خود ہی موجود ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ وہ تاویل شدہ ہیں۔

ابن برہان کہتے ہیں کہ پہلا مذہب باطل ہے، اور آخر والے دونوں مذہب صحابہ کرامؓ سے منقول ہیں، اور یہ تیسرا مذہب حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے۔ ابن دقیق العید نے "الفاظ مشکلہ" کی شرح میں کہا ہے کہ وہ حق ہیں، صحیح ہیں، اور اسی مفہوم میں ہیں جس کا اللہ تبارک وتعالی نے ارادہ کیا ہے، اور جس نے بھی ان میں سے کسی کی تاویل کی، اگر اس کی تاویل عربوں کی زبان کے تقاضوں اور اس سے قریب ہے جسے وہ اپنی گفتگوؤں میں سمجھتے ہیں تو ہم اس پر انکار نہیں کریں گے اور اس کو ہم اہل بدعت میں شمار نہیں کریں گے، اور اگر اس کی تاویل بعید ہوئی تو ہم اس میں توقف اختیار کریں گے اور اس کو بعید سمجھیں گے اور ہم اس قاعدہ کی طرف رجوع کریں گے جو اس لفظ کے معنی پر ایمان رکھنے کے سلسلہ میں ہے، اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ تعالی کی ذات پاک ہے [1]۔

(۱) ارشاد الفحول ۱۷۶، ۱۷۷۔

اعلام الموقعین میں ہے کہ جوینی نے کہا: ائمہ سلف کا مذہب یہ ہے کہ تاویل سے باز رہا جائے، اور ظواہر کو ان کے مواقع پر جاری کیا جائے اور ان کے معانی کو اللہ تبارک وتعالی کے سپرد کردیا جائے، جس رائے سے ہم راضی ہیں اور جس کے مطابق ہم اللہ تعالی کی فرمانبرداری کرتے ہیں، وہ اسلاف امت کی اتباع کا عہد ہے، پس ہر دیندار پر لازم ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالی محدثات کی صفات سے پاک ہے، مشکلات کی تاویل میں نہ پڑے، اس کے معنی کو باری تعالی کے حوالہ کرے [1]۔

۵ - دوم: وہ نصوص جو فروع سے متعلق ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تاویل کا ان میں دخل ہے۔

فروع سے متعلق نصوص میں تاویل استنباط واستخراج کے بابوں میں سے ایک باب ہے، یہ تاویل کبھی صحیح ہوتی ہے، اور کبھی فاسد۔ تاویل اس وقت صحیح ہوگی جب استنباط کی ساری شرطیں یعنی لغت میں یا عرف میں اس لفظ کے استعمال کا جو طریقہ ہے اس کے موافق ہو، اور اس پر دلیل قائم ہو کہ اس لفظ سے مراد وہی معنی ہے جس پر اسے محمول کیا گیا ہے، اور تاویل کرنے والا تاویل کا اہل ہو۔

تاویل صحیح کے ذریعہ جو عمل کیا جائے اس کے قبول کرنے پر علماء کا اتفاق ہے، البتہ اس کے طریقے اور اس کے مقامات میں اختلاف ہے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ کس تاویل کو تاویل قریب قرار دیا جائے اور کس کو تاویل بعید۔

آمدی کہتے ہیں: تاویل مقبول ہے اور اس پر عمل بھی ہے جب اپنی شرطوں کے ساتھ پائی جائے، عہد صحابہؓ سے ہمارے زمانہ تک کے ہر شہر اور ہر زمانہ کے علماء بغیر نکیر کے اس پر عمل کرتے رہے ہیں [2]۔

(۱) أعلام الموقعین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) ارشاد الفحول ۱۷۷، الإحکام للآمدی ۳/ ۴۶۔

البرہان میں ہے: فی الجملہ ظاہر کی تاویل جائز ہے بشرطیکہ جواز کی ساری شرطیں پائی جائیں، اور کسی مذہب والے نے اصل تاویل کا انکار نہیں کیا ہے، اختلاف صرف تفاصیل میں ہے[1]۔

جو صورت بھی ہو تاویل کا معاملہ ہر مسئلہ میں مجتہد کی نظر پر منحصر ہے، اس پر لازم ہے کہ اس کے ظن نے جس چیز کو واجب کیا ہے اس کی اتباع کرے، جیسا کہ آمدی کہتے ہیں[2]۔

غزالی کہتے ہیں: "جب احتمال قریب ہو اور دلیل بھی قریب ہو تو مجتہد پر ترجیح لازم ہے اور جو اس کا ظن غالب ہو اسی کو اختیار کرے، پس ہر دلیل کے وسیلے سے ہر تاویل مقبول بھی نہیں، بلکہ معاملہ مختلف ہوتا رہتا ہے اور یہ کسی ضابطہ کے تحت داخل نہیں ہے[3]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہر مسئلہ کے لئے ایک ذوق ہوتا ہے، لازم ہے کہ وہ کسی نظر خاص کے ساتھ منفرد رہے[4]۔

یہاں جو تفصیل مناسب تھی بیان کردی گئی، مزید یہ کہ کتب اصول میں ان فروعی مسائل کی مثالیں ذکر کردی گئی ہیں جن کے احکام تاویل نصوص کے طریقہ سے مستنبط ہیں، ساتھ ہی ان لوگوں کا نقطہ نظر بھی بیان کردیا گیا ہے جنہوں نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا اور جنہوں نے ان سے معارضہ کیا۔

تاویل کا اثر:

۶- نصوص سے مستنبط فروعی مسائل میں تاویل کا اثر بالکل ظاہر ہے، اس لئے کہ ان مسائل کے احکام میں فقہاء کے اختلاف کا سبب یہی ہے۔

(۱) البرہان للجوینی ۱/۵۱۵۔
(۲) الإحکام للآمدی ۳/۱۴۱۔
(۳) المستصفی ۱/۳۸۹۔
(۴) روضۃ الناظر ر ۹۳۔

فقہاء کے نزدیک معروف یہ ہے کہ مختلف فیہ پر عمل کرنے والے پر نکیر نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ اختلاف شاذ ہو، افضل یہ ہے کہ اختلاف کی رعایت کی جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز ترک کردی جائے جو بعض کے نزدیک جائز ہو اور بعض دوسرے کے نزدیک حرام ہو، اور وہ کام کیا جائے جو بعض کے نزدیک مباح ہو اور بعض دوسرے کے نزدیک واجب ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اختلاف" کے تحت گذر چکی ہے۔

ہم یہاں تاویل کے بعض عملی آثار بعض مسائل سے ذکر کرتے ہیں:

۷- اول: جس تاویل کے فساد اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج پر اتفاق ہو اس کی مثالیں:

الف- یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جس کی امامت (خلافت) ثابت ہو اس کی اطاعت واجب ہے، اور اس کی اطاعت سے نکل جانا حرام ہے، اس لئے کہ کتاب وسنت کے نصوص اس پر دلالت کرتے ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی جماعت کا امام کے خلاف خروج کسی ایسی تاویل سے جس نے اس کام کو ان کی نظر میں مباح کردیا ہو، بغاوت کہلائے گا، اس لئے کہ ان کی تاویل فاسد ہے۔

انہیں طاعت اختیار کرنے اور جماعت میں داخل ہونے کی دعوت دینا اور ان کے شبہات دور کرنا واجب ہے، اگر وہ طاعت قبول نہ کریں تو ان سے جنگ واجب ہے، جیسا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے خوارج کے ساتھ کیا۔ اس کی تفصیل اصطلاح "بغاۃ" کے تحت گذر چکی ہے۔

ب- زکاۃ کا وجوب کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس کی ادائیگی سے رکنے کی تاویل کرنا تاویل فاسد ہے، زکاۃ نہ دینے

والوں کو زکاۃ کی ادائیگی پر طاقت کے ذریعہ مجبور کرنا واجب ہے، جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا جنہوں نے اس آیت کریمہ میں تاویل کی تھی: ''خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ''[1] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ آپ انہیں پاک وصاف کردیں گے اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں (باعث) تسکین ہے)۔ وہ کہتے تھے کہ یہ غیر نبی کے لئے نہیں ہے، اور اس معاملہ میں غیر نبی، نبی کے قائم مقام ہوجائے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھی جائے۔

ج۔ شراب نوشی کی حرمت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس کے پینے کو حلال کرنے کی تاویل کرنا تاویل فاسد ہے، جو شخص تاویل کرکے شراب پیئے اس پر بھی حد قائم کرنا واجب ہے۔

بیان کیا گیا ہے کہ قدامہ بن مظعون نے شراب پی[3]، حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: تمہیں اس پر کس بات نے آمادہ کیا؟ جواب دیا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ''[4] (جو لوگ ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے رہتے ہیں ان پر اس چیز میں کوئی گناہ نہیں جس کو وہ کھاتے ہوں جبکہ وہ لوگ تقویٰ رکھتے ہوں اور ایمان رکھتے ہوں اور نیک کام کرتے ہوں) اور میں مہاجرین میں سے ہوں، اہل بدر واحد میں سے ہوں، تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ سے مطالبہ کیا کہ انہیں جواب دیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: ''یہ آیت کریمہ اللہ تعالیٰ نے گزشتہ لوگوں کے لئے جنہوں نے حرام ہونے سے قبل پی تھی، بطور عذر کے نازل فرمائی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ ''إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ''[1] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو) نازل فرمادی جو لوگوں پر حجت ہے، حضرت عمرؓ نے قدامہؓ سے فرمایا: اے قدامہ! تم نے غلط تاویل کی، جب تم تقویٰ اختیار کروگے تو اللہ نے تم پر جو حرام کیا ہے اس سے بچو گے[2]۔

۸- دوم: وہ تاویل جس کے قبول کرنے پر اتفاق ہے:

جیسے قسم میں تاویل جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں جس نے قسم کھائی، پھر اپنی قسم میں تاویل کی تو اس کی تاویل مانی جائے گی جب کہ وہ مظلوم ہو، اور اگر ظالم ہو تو اسے اس کی تاویل کوئی فائدہ نہیں پہنچائے گی، قسم کھانے والا جس نے اپنی قسم میں تاویل کی ہو وہ تین حال سے خالی نہ ہوگا:

اول: یہ کہ مظلوم ہو، مثلاً اسے کوئی ظالم کسی بات پر قسم کھلائے، اگر وہ اس کی تصدیق کردے تو اس پر ظلم کرے، یا اس کے علاوہ کسی اور پر ظلم کرے، یا کسی بھی مسلمان کو اس سے ضرر لاحق ہو، تو اس کے لئے تاویل جائز ہے۔

دوم: قسم کھانے والا ظالم ہو، جیسے وہ شخص جسے حاکم کسی ایسے حق

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۲) التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۸۰، الاختیار ۱/ ۱۰۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۱۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۱۷۔

(۳) اثر: ''قدامہ بن مظعون......'' کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف (۹/ ۲۴۲ طبع المجلس العلمی الہند) میں کی ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۴، ہامش الفروق ۱/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔

پر قسم کھلائے جو اس کے پاس ہے، اس صورت میں اس کی قسم لفظ کے اس ظاہر پر پھیری جائے گی جسے قسم کھلانے والے نے مراد لیا ہے اور قسم کھانے والے کی تاویل نفع نہ دے گی اور ہمیں اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يمينك على ما يصدقك به صاحبك**"[1] (تمہاری قسم وہ ہے جس کے بارے میں تمہارا ساتھی تصدیق کرے)، اور اس لئے بھی کہ اگر تاویل کی جائے تو یمین کا معنی مقصود باطل ہوجائے گا۔

سوم: نہ ظالم ہو نہ مظلوم، اس صورت میں امام احمد کا ظاہر کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے تاویل جائز ہے۔

یہ تفصیلات ابن قدامہ نے ذکر کی ہیں۔

تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ جب مظلوم اپنی قسم میں تاویل کرے تو اسے تاویل کا حق ہے[2]، دیکھئے: "ایمان" کی اصطلاح۔

۹-سوم: یہاں کچھ ایسی تاویلات بھی ہیں جنہیں بعض فقہاء نے تاویل قریب قرار دیا ہے، لہذا وہ حکم کے استنباط کے لئے دلیل بن گئیں، لیکن بعض دوسرے فقہاء نے انہیں تاویل بعید قرار دیا ہے، لہذا وہ دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

ان کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان المبارک کے دن میں جان بوجھ کر کھالے یا بیوی سے جماع کرلے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہوجائے گا، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف جماع سے کفارہ واجب ہوگا۔

(۱) حدیث: "**يمينك على ما يصدقك به صاحبك**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۵، المغنی ۸/ ۷۲۷۔

اسی بناپر یہ ہے کہ اگر کسی نے رمضان المبارک کا چاند تنہا دیکھا اور اس کی شہادت رد کردی گئی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے، لیکن اگر اس نے شہادت رد ہونے کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا مباح سمجھا اور ایسی چیز کے ذریعہ روزہ توڑا جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ اس نے ماہ مبارک کی حرمت کو پامال کیا، اور رہا شہادت کے رد ہونے کی وجہ سے مباح سمجھنا تو یہ تاویل بعید ہے، کیونکہ اس نے اللہ تعالی کے اس ارشاد کی مخالفت کی: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"[1] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)، اور نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کی بھی مخالفت کی: "**صوموا لرؤيته**"[2] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو)۔ اور حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک شبہ پیدا ہوجانے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہے، اس لئے کہ شہادت کے رد ہونے کو اباحت کے گمان کے سلسلے میں تاویل قریب مانا جائے گا[3]۔

فروعی مسائل میں مختلف مذاہب کے درمیان اس قسم کے اختلافات، بلکہ ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان بہت پائے جاتے ہیں، مثلاً حنفیہ بچے اور پاگل کے مال میں زکاۃ واجب نہیں کرتے، اسی طرح نماز میں قہقہہ لگانے سے ان کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، لیکن ان دونوں مسئلوں میں بقیہ مذاہب کا اختلاف ہے۔

معروف یہ ہے کہ مختلف فیہ کا انکار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "**صوموا لرؤيته ......**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۸۰، الاختیار ۱/ ۱۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۳۲، المجموع ۶/ ۲۳۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶۔

یہاں جو باتیں مجملاً بیان کی گئیں ان کی تفصیل کی جگہ "اصولی ضمیمہ" ہے۔

تابع

دیکھئے: "سبعیة"۔

تابوت

دیکھئے: "جنازہ"۔

تاریخ

دیکھئے: "تاریخ"۔

تاسوعاء

تعریف:

۱- تاسوعاء: ماہ محرم کی نویں تاریخ ہے [۱]، اس کی دلیل حدیث صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء (محرم کی دسویں تاریخ) کا روزہ رکھا، آپ ﷺ سے کہا گیا کہ یہود ونصاریٰ اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" [۲] (جب اگلا سال آئے گا تو انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کو (بھی) روزہ رکھیں گے)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- عاشوراء: یہ ماہ محرم کی دسویں تاریخ ہے، اس لئے کہ عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "أمر رسول الله ﷺ بصوم يوم عاشوراء: العاشر من المحرم" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کے دن یعنی محرم کی دسویں تاریخ کا روزہ رکھنے کا حکم دیا)،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "تسع"، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۳۸ طبع النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بصوم يوم عاشوراء ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حسن صحیح ہے۔

عاشوراء کا روزہ مستحب یا مسنون ہے[۱]۔ حضرت ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یکفّر السنة الماضية والباقية"[۲] (یہ ایک سال پچھلے اور ایک سال اگلے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

اجمالی حکم:

۳- جس طرح عاشوراء کا روزہ مسنون یا مستحب ہے اسی طرح تاسوعاء کے روزہ کا حکم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یہود ونصاری بھی اس دن روزہ رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه في العام المقبل يصوم التاسع"[۳] (آپ ﷺ آئندہ سال نویں تاریخ کو بھی روزہ رکھیں گے)، مگر (نویں تاریخ کے روزہ کے مقابلہ میں) عاشوراء کا روزہ استحباب میں زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ وہ اس سے پہلے والے سال کے گناہوں کو مٹا دیتا ہے۔ مسلم شریف میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صيام يوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده وصيام يوم عاشوراء أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله"[۴] (مجھ کو اللہ تعالی سے امید ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ اس سے پہلے والے سال اور اس کے بعد والے سال کے گناہوں کو مٹا دے گا، اور مجھے اللہ سے امید ہے کہ عاشوراء کا روزہ اس سے پہلے سال کے گناہوں کو مٹا دے گا)۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" (پس جب اگلا سال آئے گا تو ہم ان شاء اللہ نویں تاریخ کو بھی روزہ رکھیں گے)۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ اگلا سال آنے سے قبل ہی رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی[۱]۔ ایک سال کے گناہوں کو مٹانے سے مراد: ایک سال کے گناہ صغیرہ کو مٹانا ہے، اگر صغیرہ نہ ہوں تو ایک سال کے کبیرہ گناہوں میں تخفیف کی جائے گی، اور یہ تخفیف اللہ تعالی کے فضل پر موقوف ہے، اور اگر اس کے کبائر بھی نہ ہوں تو اس کے درجات بلند کئے جائیں گے۔

عطاء سے مروی ہے کہ انہوں نے عبد اللہ بن عباسؓ کو عاشوراء کے بارے میں کہتے ہوئے سنا: "خالفوا اليهود وصوموا التاسع والعاشر"[۲] (یہود کی مخالفت کرو اور محرم کی نویں اور دسویں دونوں دن کو روزہ رکھو)۔

۴- علماء نے یوم تاسوعاء کے روزہ کے استحباب کی حکمت میں چند وجہیں ذکر کی ہیں:

اول: ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے مراد یہود کی مخالفت ہے، اس لئے کہ وہ صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے، یہی عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اور امام احمد بن حنبل کی حدیث میں

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عشر"، الدر المختار ۲/ ۸۳، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۸۸۵، ۸۸۶، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "یکفر السنة الماضیة والباقیة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إنه في العام المقبل یصوم التاسع......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "صیام یوم عرفة أحتسب علی الله أن یکفر السنة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۸، ۸۱۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "فإذا کان العام المقبل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) اثر ابن عباس: "خالفوا الیہود وصوموا التاسع والعاشر......" کی روایت عبد الرزاق اور بیہقی نے موقوفاً کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۴/ ۲۸۷، السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۲۸۷)۔

جس کا سلسلۂ سند ابن عباس تک جاتا ہے، اس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صوموا یوم عاشوراء وخالفوا الیھود و صوموا قبله یوما و بعده یوما"[1] (عاشوراء کا روزہ رکھو اور یہود کی مخالفت کرو اور اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد روزہ رکھو)۔

دوم: اس کا مقصد صوم عاشوراء کو ایک اور روزہ کے ساتھ ملانا ہے۔

سوم: دسویں تاریخ کے روزہ میں احتیاط مقصود ہے، اس لئے کہ یہ اندیشہ ہے کہ غلطی کی وجہ سے چاند کی تاریخ گھٹ جائے اور تعداد کے اعتبار سے نویں تاریخ ہو، لیکن حقیقت میں دسویں تاریخ ہو[2]۔

اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لئے "صوم التطوع" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دیکھئے: "اختیال"۔

(۱) حدیث: "صوموا یوم عاشوراء وخالفوا الیھود و صوموا......" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۴۱) اور بزار نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں: اس میں محمد بن ابی لیلی ہیں جن کے بارے میں کلام ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۱۸۸، ۱۸۹)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۸۳، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، ۳۸۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۶، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۰۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۸۸۵، ۸۸۶۔

تبدیل

تعریف:

۱-لغت میں "تبديل الشيء" کا مطلب: شئ کو بدل دینا ہے، اگر چہ اس کا بدل نہ لائے، کہا جاتا ہے: بدلت الشئ تبديلا، جو غيرته تغييرا کے معنی میں ہے (یعنی میں نے اس کو متغیر کردیا)۔ تبدیل میں اصل یہ ہے کہ شئ کو اس کی حالت سے بدل دیا جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ" [۱] ((اور یہ اس روز ہوگا) جس روز کہ زمین بدل کر دوسری زمین کردی جائے گی اور آسمان بھی)۔ زجاج کہتے ہیں کہ تبدیل کے معنی اور اللہ ہی زیادہ جانتا ہے: زمین کے پہاڑوں کو چلانا، اس کے دریاؤں کو پھاڑنا، اور زمین کو اس طرح برابر کردینا ہے کہ اس میں نہ کوئی کجی دکھائی دے اور نہ ابھار۔ اور تبدیل سماء کا مطلب: ستاروں کو بکھیرنا، انہیں توڑ پھوڑ دینا، سورج کو لپیٹ دینا، اور چاند کو بے نور کردینا ہے [۲]۔

تبدیل کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی ہی کی طرح ہے، اسی سے نسخ بھی ہے، اور نسخ کا مطلب ہے ایک حکم شرعی کو بعد کی دلیل شرعی سے ختم کردیا جائے [۳]۔

تبدیل کا لفظ استبدال وقف کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ شئی موقوف، خواہ جائداد منقولہ ہو یا غیر منقولہ، اسے بیچ دیا جائے اور بدل کے مال سے کسی عین کو خرید اجائے تاکہ وہ فروخت کردہ شئی کی جگہ وقف ہوجائے، یا شئی موقوف کو دوسری شئی سے بدل لیا جائے۔

اور حنفیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان تغییر اور بیان تبدیل میں فرق ہے، بیان تغییر مطلق کو مقید کرنے اور عام کی تخصیص کرنے کی طرح ہے، اور بیان تبدیل نسخ کی طرح ہے، یعنی جو حکم پہلے ثابت تھا اسے بعد کے نص سے ختم کردینا ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

تبدیل کے چند احکام ہیں، جو مقامات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں:

۲-وقف میں تبدیلی:

حنفیہ نے وقف کرنے والے کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنے وقف میں داخل کرنے اور نکالنے کی شرط لگا سکتا ہے، جیسا کہ متاخرین حنفیہ نے اجازت دی ہے، اور یہ بات ان کی دس شرطوں سے معلوم ہوتی ہے جو یہ ہیں:

اعطاء، حرمان، ادخال، اخراج، زیادتی، کمی، تغییر، ابدال، استبدال، اور بدل یا تبادل [۲]۔ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ نے اس معاملے میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے۔

شافعیہ نے واقف کی اس شرط کو کہ جب چاہے رجوع کرلے یا محروم کردے، یا جب چاہے حق کو غیر موقوف علیہ کی طرف پھیر دے،

---

(۱) سورۂ ابراہیم / ۴۸۔
(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "بدل"۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۶ طبع الریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۸۸۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸، ۱۹ طبع صبیح، التعریفات للجرجانی۔

شرط فاسد کہا ہے، البتہ مصلحت کے بقدر تغییر کی اجازت دی ہے[1] لیکن حنابلہ اور مالکیہ نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے وقف کے خلاف ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وقف" کے تحت "شرط واقف" میں دیکھی جائے۔

بیع میں تبدیلی:

تبدیلی کی قسموں میں سے بیع بھی ہے، کیونکہ بیع مال متقوم کا مال متقوم سے بدلنا ہے، لیکن اس میں شرائط شرعیہ کی رعایت ضروری ہے، انہیں میں سے یہ ہیں:

الف- صرف میں تبدیلی:

۳- صرف میں جنس ثمن کی بیع جنس ثمن سے ہوتی ہے، اس میں ٹکسالی، ڈھلا ہوا، کچا سب برابر ہوتا ہے، لہذا اگر چاندی کو چاندی سے یا سونے کو سونے سے بیچے اور دونوں کا وزن برابر ہو اور دونوں پر قبضہ ہو جائے تو بیع جائز ہے[3]، اس سلسلے میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"[1] (بیچو سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، کھجور کو کھجور، گندم کو گندم، جو کو جو، اور نمک کو نمک کے بدلے، برابر برابر، اور نقد، پس جب جنسیں مختلف ہو جائیں تو جیسے چاہو (کمی بیشی کے ساتھ) بیچو جب کہ نقد ہوں)۔

اس لئے کہ وہ دونوں دو جنسیں ہیں، لہذا ان میں تفاضل جائز ہوگا جیسا کہ اگر دونوں کا نفع الگ الگ ہوتا۔

ب- عقد میں متعین ہو جانے کے بعد عوضین میں سے کسی ایک کی تبدیلی:

۴- جب عقد کے اندر عوضین میں سے کوئی ایک متعین ہو چکا ہو تو اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے، اسی میں سے مبیع ہے، اس لئے کہ وہ عقد بیع کے ذریعہ متعین ہو جاتی ہے (لہذا اس کی تبدیلی جائز نہیں) لیکن ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا سوائے چند جگہوں کے، جن میں سے صرف اور سلم ہیں، اسی طرح ودیعت میں اثمان متعین ہوتے ہیں، لہذا ان کی تبدیلی جائز نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تعیین" اور اصطلاح "صرف" اور "سلم" کے تحت دیکھی جائے۔

دین میں تبدیلی:

۵- اگر دین اسلام سے غیر اسلام کی طرف تبدیلی ہو، جسے ارتداد کہا جاتا ہے تو اسے بالاتفاق برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح "ردّت" میں موجود ہے۔

اور اگر دین کی تبدیلی اسلام کے علاوہ کسی ایک دین کو چھوڑ کر اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین کی طرف ہو مثلاً نصرانی، یہودی

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۹۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۱۱، ۲۱۲ طبع مصطفی الحلبی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳، ۱۱، ۱۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہوجائے، یا یہودی، نصرانی ہوجائے تو اس کو اس تبدیلی پر برقرار رکھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا غیر اظہر قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ وہ جدھر منتقل ہوا ہے اسے ادھر ہی برقرار رکھا جائے گا، کیونکہ کفر سب کا سب ایک ملت ہے۔

شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ اس نے اس دین کو باطل قرار دینے کے بعد پھر وہی باطل دین اختیار کرلیا، لہذا اسے اس نئے باطل دین پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر مسلمان مرتد ہوجائے (تو اسے برقرار نہیں رکھا جاتا)۔ لہذا اگر ایسا کرنے والی عورت ہوتو وہ کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس بات پر تفریع کرتے ہوئے کہ اسے (اس نئے دین پر) برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

لہذا اگر کسی مسلمان کی بیوی یہودی ہوگئی جب کہ وہ پہلے سے نصرانی تھی تو وہ مرتدہ کی طرح ہوگی، تو اگر یہودی یا نصرانی ہوا دخول سے پہلے ہوتو فوراً فرقت ہوجائے گی، اور دخول کے بعد ہوتو فرقت عدت کے ختم ہونے پر موقوف رہے گی، اور اس عورت سے سوائے اسلام کے کوئی دین قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے جس دین کو چھوڑا ہے اس کے باطل ہونے کا اقرار کیا اور جس دین کو اختیار کیا ہے اس کے باطل ہونے کا اقرار پہلے کرچکی ہے۔

اگر کوئی یہودی یا نصرانی، غیر کتابی دین کی طرف منتقل ہوتو اسے برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور توبہ کے وقت کس دین کی طرف پلٹنے کا مطالبہ ہوگا؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ صرف اسلام کی طرف پلٹنے کا مطالبہ ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ دین اسلام کی طرف یا اس کے دین اول کی طرف۔ اور ایک تیسرے قول میں یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف یا اس کے سابق دین کے مساوی دین کی طرف، لہذا اگر کوئی عورت کسی مسلمان کے نکاح میں رہی ہوتو قبل الدخول فوراً جدائی ہوگی، اور بعد الدخول عدت ختم ہوجانے پر۔

اگر کوئی بت پرست یہودی یا نصرانی ہوجائے تو اسے اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے دین سے منتقل ہوا ہے جس پر برقرار نہیں رکھا جاتا، اور جس دین کی طرف منتقل ہوا ہے وہ باطل ہے، اور باطل اقرار کی فضیلت کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا اسلام متعین ہوگیا، جیسے کوئی مسلمان مرتد ہوتو اسے ارتداد پر باقی نہیں رکھا جاتا، لہذا اگر وہ انکار کردے تو اسے قتل کردیا جائے گا[1]۔

لعان میں شہادت کی تبدیلی:

۶ - اگر دونوں لعان کرنے والوں میں سے کوئی ایک لفظ "أشهد" کو أقسم یا أحلف یا أولي سے بدل دے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ لعان میں تغلیظ (شدت) کا قصد ہوتا ہے اور لفظ شہادت اس میں زیادہ بلیغ ہے، اور اگر لعنت کے لفظ کو ابعاد سے بدل دے، یا لفظ لعنت کو غضب سے بدل دے تو بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، یا عورت لفظ غضب کو ''سخط'' سے بدل دے یا لفظ غضب کو پانچویں بار سے پہلے میں استعمال کرے تو بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر عورت لفظ ''غضب'' کو لعنت سے بدل دے، یا مرد لفظ ''لعنت'' کو پانچویں بار سے پہلے میں استعمال کرے تو اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے منصوص کی مخالفت کی ہے[2]۔

اس سلسلے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ

---

(۱) منہاج الطالبین مع حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، ۱۹۰/۵، الدسوقی ۴/ ۳۰۸، المغنی ۶/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۲) کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۳۹۱، ۳۹۲ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۶، ۴۳۷ طبع الریاض الحدیثہ۔

فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ"[1] (اور جولوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں، اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر مرد سچا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "لعان" میں موجود ہے۔

زکاۃ کی تبدیلی:

۷- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کی تبدیلی اس طرح پر کہ عین شی کے بدلے اس کی قیمت دے دی جائے، جائز نہیں ہے، حنفیہ کا مذہب جواز کا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عین شی دینے سے اس کی قیمت دینا افضل ہے، اس کی علت یہ ہے کہ قیمت سامان کے مقابلے میں فقیر کی حاجت دور کرنے میں زیادہ مددگار ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ مثلاً گندم کا محتاج نہ ہو، کپڑے وغیرہ کا محتاج ہو، یہ گنجائش اور فراوانی کے وقت ہے، البتہ قحط اور شدت کے وقت عین سامان کا دینا ہی افضل ہے[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "زکاۃ الفطر" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سورۂ نور/۶-۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/۶، ۷، ۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱، ۳۰۳، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۰۴، ۵۰۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵، ۶۲، ۶۳، ۶۵۔

تبذّل

تعریف:

۱- تبذل کے لغت میں کئی معانی ہیں: مثلاً ترک زینت، اور تواضع کی بنا پر اچھی خوبصورت ہیئت اختیار نہ کرنا، اسی سے حضرت سلمان کی حدیث ہے: "فرأى أم الدرداء متبذلة" (انہوں نے ام الدرداء کو دیکھا بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے)، ایک روایت میں: "مبتذلة" ہے[1]۔

مبذل اور مبذلة: پرانے کپڑے کو کہتے ہیں، اور متبذّل کا معنی ہے: پرانے کپڑے کو پہننے والا، استسقاء والی حدیث میں ہے: "فخرج متبذّلا متخضعا"[2] (رسول اللہ ﷺ پرانے کپڑے پہنے ہوئے عاجزی کے ساتھ نکلے)، مختار الصحاح میں ہے: "البِذلة و المِبذلة" (دونوں میں اول کے کسرہ کے ساتھ) جو کپڑے بوسیدہ کر دیئے جائیں۔ ابتذال الثوب وغیرہ کا مطلب ہوتا ہے: کپڑے کو بوسیدہ کرنا۔ تبذل کا ایک معنی حفاظت کا ترک کردینا بھی ہے[3]۔

اصطلاح میں تبذل کا معنی ہے: بوسیدہ کپڑے پہننا۔

(۱) حدیث: "فرأى أم الدرداء متبذلة....." اور ایک روایت میں ہے: "مبتذلة" کی روایت بخاری نے اپنی صحیح (۲۰۹/۴ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث استسقاء: "فخرج متبذلا متخضعا....." کی روایت ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح مادہ "بذل"۔

بذلۃ کا مطلب ہے: بوسیدہ، ثیاب البذلۃ: وہ کپڑے کہلاتے ہیں جو کام کرتے وقت، اور خدمت (ڈیوٹی) کے وقت پہنے جائیں، اور انسان اسے اپنے گھر میں استعمال کرے[1]۔

اس اعتبار سے اس کا اصطلاحی معنی اوپر مذکور اس کے لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

تبذل کا اجمالی حکم:

۲- تبذل ترک زینت کے معنی میں ہے، جو کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مسنون، کبھی مکروہ ہوتا ہے اور کبھی مباح، اور مباح ہی اصل ہے۔

۳- یہ واجب ہوتا ہے سوگ کی حالت میں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورت جو شوہر کی موت یا طلاق بائن کی وجہ سے عدت گذار رہی ہو وہ زینت وغیرہ نہ کرے[2]۔

اس پر عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عورت کا شوہر وفات پا چکا ہو اس پر زینت ترک کرنا واجب ہے، اور اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"[3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اور حضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا"[4] (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو، حلال نہیں کہ وہ کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے، سوائے شوہر کے کہ اس کے لئے چار ماہ دس دن سوگ منانا ہے)۔

سوگ منانا یہ ہے کہ زینت، خوشبو، زیور پہننے، رنگین اور نقش ونگار والے کپڑے زینت کے لئے استعمال کرنے سے اجتناب کرے، اسی طرح سرمہ، تیل اور ہر اس چیز کے استعمال سے پرہیز کرے جس کی وجہ سے زینت اختیار کرنے والی سمجھی جائے، الا یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہو، تو اس وقت ضرورت کے بقدر استعمال کرسکتی ہے، مثلاً آشوب چشم کی وجہ سے سرمہ کا استعمال کہ رات میں لگانے کی اجازت ہے، دن میں پونچھ دے، اس لئے کہ ابو داؤد نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت ام سلمہؓ کے پاس آئے، وہ ابو سلمہؓ کے سوگ میں تھیں اور اپنی آنکھ میں صبر (ایلوا) لگائے ہوئے تھیں، تو رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: اے ام سلمہ! یہ کیا ہے؟ جواب دیا: اے اللہ کے رسول! یہ صبر ہے، اس میں خوشبو نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل وتنزعينه بالنهار"[1] (یہ چہرہ کو چمکا دیتا ہے، لہذا اسے صرف رات میں استعمال کرو اور دن میں صاف کردو)۔

حضرت ام عطیہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہوئے کہتی ہیں: "كنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا، ولا نكتحل ولا نتطيب ولا نلبس

---

(۱) منہاج الطالبین ۱/ ۳۱۵۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۱۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۴) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۲۳ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل وتنزعينه بالنهار......" کی روایت ابو داؤد (۲/ ۷۲۷، ۷۲۸ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۶/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۲۳۹ طبع المطبعۃ العربیہ) میں کہا ہے کہ عبد الحق اور منذری نے مغیرہ اور ان کے اوپر کے راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

ثوبا مصبوغا إلا ثوب عصب، وقد رخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نبذة من كست أظفار"[۱] (ہم لوگوں کو منع کیا جاتا تھا کہ کسی مردہ پر تین دن سے زیادہ سوگ کریں، سوائے شوہر کے کہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرنا ہے، نہ سرمہ لگائیں اور نہ خوشبو، اور نہ رنگا ہوا کپڑا پہنیں مگر عصب کا کپڑا (ایک قسم کی یمنی چادر)، اور طہر کے وقت ہمیں رخصت دی گئی کہ جب ہم میں سے کوئی عورت اپنے حیض سے غسل کرے تو اظفار (ایک قسم کی خوشبو) اور کست (ایک قسم کی خوشبو) کا کچھ استعمال کرلے۔

حنفیہ کے نزدیک مطلقہ بائنہ، متوفی عنہا زوجہا کی طرح ہے، لہٰذا اس پر ان تمام چیزوں سے بچنا لازم ہے جن سے سوگ والی عورت بچتی ہے، یہ اس لئے تاکہ نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار افسوس ہوسکے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحداد"۔

۴- استسقاء میں تبذل مسنون ہے، استسقاء: ضرورت کے وقت بندوں کا اللہ سے پانی مانگنا ہے، اس کے لئے صحرا کی طرف نکلتے ہیں، معمولی قسم کا کپڑا پہنے ہوئے، خشوع وخضوع کی حالت میں، گریہ وزاری کرتے ہوئے، ڈرتے ہوئے، اپنے سروں کو جھکائے ہوئے،

(۱) حدیث حضرت أم عطیہ: "كنا ننهى أن نحد......" کی روایت بخاری (۹/ ۴۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۳۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۲/ ۵۳۶، ۶۱۶، ۶۱۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۵۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، ۴۵۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۱۵۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۰۹ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۱۷، ۵۲۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

کیونکہ یہ حالت قبولیت دعا کے زیادہ قریب ہے، پھر دو رکعت نماز پڑھتے ہیں اور کثرت سے دعا واستغفار کرتے ہیں[۱]۔

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں: "خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا متواضعا متخشعا متضرعا حتى أتى المصلى"[۲] (رسول اللہ ﷺ استسقاء کے لئے نکلے بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے، تواضع کے ساتھ، ڈرتے ہوئے، عاجزی ظاہر کرتے ہوئے، یہاں تک کہ عیدگاہ آئے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استسقاء"[۳]۔

۵- جمعہ اور عیدین میں تبذل مکروہ ہے، اس لئے کہ ان دنوں میں زینت اختیار کرنا بالاتفاق مسنون ہے، لہٰذا غسل کرے اور اپنا سب سے اچھا کپڑا پہنے، نیا ہو تو زیادہ بہتر ہے، اور ان میں بھی سفید ہو تو اور اچھا ہے، اور خوشبو لگائے، اس سلسلے میں بہت سی احادیث وارد ہیں، جن میں سے ایک حدیث یہ ہے: "من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه و مسّ من طيب إن كان عنده، ثم أتى الجمعة، فلم يتخط أعناق الناس، ثم صلى ما كتب له، ثم أنصت إذا خرج إمامه حتى يفرغ من صلاته، كانت كفارة لما بينها و بين جمعته التي قبلها"[۴] (جس نے جمعہ کے دن غسل کیا اور اپنا سب سے اچھا کپڑا پہنا، اگر اس کے

(۱) حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/ ۳۱۴، ۳۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶۶، ۵۶۷۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۶، ۵۶۷، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، الشرح الکبیر ۱/ ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۳۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه ومس من طيب ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۴۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۶۹ طبع المطبعۃ العربیہ) میں کہا

پاس خوشبو ہے تو خوشبو لگائی، پھر جمعہ میں آیا اور لوگوں کی گردنیں نہیں پھلانگیں، پھر نماز پڑھی جو اس کے لئے لکھی تھی، پھر جب امام خطبہ کے لئے نکلا تو خاموش رہا یہاں تک کہ اپنی نماز سے فارغ ہوگیا، تو یہ نماز اس جمعہ اور اس سے پہلے والے جمعہ کے درمیان جو گناہ ہوئے ان کے لئے کفارہ ہوگی)۔ دوسری حدیث حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو جمعہ کے دن فرماتے ہوئے سنا: "ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم جمعته سوی ثوبي مهنته"[۱] (اگر تم میں سے کوئی دو کپڑے اپنے جمعہ کے لئے خریدے جو اس کے کام کے دو کپڑوں کے علاوہ ہوں تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے)۔

یہ مردوں کے اعتبار سے ہے، لیکن اگر عورتیں جمعہ اور عیدین میں آنا چاہیں تو پانی سے صفائی حاصل کریں، خوشبو نہ لگائیں، اور ایسا کپڑا نہ پہنیں جس سے ان کا چرچا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، و لیخرجن تفلات"[۲] (اللہ کی بندیوں کو مسجد میں آنے سے نہ روکو اور چاہئے کہ وہ بغیر خوشبو کے نکلیں)، اس لئے کہ جب وہ خوشبو لگائیں گی اور شہرت کا لباس پہنیں گی تو یہ چیز فتنہ وفساد کا باعث ہوگی۔ بہر حال ان احادیث سے پتہ چلا کہ جمعہ اور عیدین میں مردوں کے لئے تبذل مکروہ ہے، اس کے برعکس عورتوں کے لئے مستحب ہے[۱]۔

دیکھئے: "جمعہ" اور "عیدین" کی اصطلاحات۔

لوگوں کی محفلوں اور وفود کی ملاقات میں بھی گھٹیا کپڑا پہننا مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تزین"۔

عورت کا شوہر کے لئے اور شوہر کا بیوی کے لئے تبذل اختیار کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ عام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کریں، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۲] (اور ان بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۳] (اور عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے)، لہذا اچھا برتاؤ کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر حق ہے، اور حسن معاشرت میں سے یہ بھی ہے کہ ہر ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کرے، جس طرح شوہر پسند کرتا ہے کہ بیوی اس کے لئے زینت اختیار کرے، اسی طرح بیوی بھی پسند کرتی ہے کہ شوہر اس کے لئے زینت اختیار

= ہے کہ اس کا مدار ابن اسحاق پر ہے ابن حبان اور حاکم کی روایت میں لفظ "حدث" کے ذریعہ حدیث بیان کی گئی ہے۔

(۱) حدیث حضرت عبد اللہ بن سلامؓ "ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۱۹۹ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ) میں کہا ہے کہ اس کی سند بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۴۳، ۵۵۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۰، ۱۲۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۴۳، ۶۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۹۸، ۹۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۷۰، الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل ۱/ ۱۹۷، ۲۰۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۲، ۵۱، ۵۲ طبع النصر الحدیثہ، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین للنووی ۲/ ۸۲۷، ۸۲۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

کرے۔ ابوزید کہتے ہیں: عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو، جیسا کہ ان پر لازم ہے کہ وہ تمہارے معاملے میں اللہ سے ڈریں، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين لي، لأن الله تعالى يقول: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" (میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ بیوی کے لئے زینت اختیار کروں، جیسے میں یہ پسند کرتا ہوں کہ بیوی میرے لئے زینت اختیار کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اور عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے)۔

امام محمد بن الحسن بہترین لباس پہنتے تھے اور کہتے تھے: ''میری بیویاں اور باندیاں ہیں، میں اپنے آپ کو ان کے لئے مزین کرتا ہوں تاکہ وہ میرے علاوہ کسی اور کی طرف نہ دیکھیں''۔ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ''مجھے یہ بات اچھی لگتی ہے کہ میری بیوی میرے لئے زینت اختیار کرے، اسی طرح اسے اچھا لگتا ہے کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں''[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زینت''۔

اسی طرح سوائے نماز استسقاء کے جس کا بیان گزرا، نماز میں تبذل مکروہ ہے، خواہ نماز پڑھنے والا تنہا ہو، یا جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو، امام ہو یا مقتدی، مثلاً وہ ایسا لباس پہنے جس سے اسے عیب لگایا

(١) فتح القدير ٣/ ٢٠٠ دار صادر، ابن عابدین ٢/ ١١٣، ٥٣٧، ٦٥٢، ٣/ ١٨٨، ٥/ ٢٣٩، ٢٧١، ٢٧٣، ٣٨١، ٣٨٢، روضة الطالبین ٧/ ٣٤٣، المهذب في فقه الامام الشافعي ٢/ ٦٧، ٦٨، حاشية الجمل علی شرح المنہج ٣/ ٢٨٠، قلیوبي علی منهاج الطالبین ٣/ ٢٥٢، ٤/ ٧٣، جواہر الإکلیل ١/ ٣٢٨، ٣٢٩، کشاف القناع عن متن الاقناع ٥/ ١٨٣، ١٨٥ طبع النصر الحدیثہ، المغني لابن قدامہ ٧/ ١٨ طبع الریاض الحدیثہ، شرح منتهی الإرادات ٣/ ٩٣، ٩٦، مصنف عبد الرزاق ٣/ ١٣٦۔

جائے (یعنی حقیر وذلیل سمجھا جائے)[1]۔

کیونکہ نماز کا ارادہ کرنے والا اپنے آپ کو اپنے رب سے سرگوشی کے لئے تیار کرتا ہے، لہذا مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے کامل اور بہتر لباس میں ملبوس ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يَا بَنِيْ آدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[2] (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، اس آیت کا نزول اگرچہ ان لوگوں کے لئے ہوا تھا جو خانہ کعبہ کا ننگے طواف کرتے تھے مگر اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا (اس لئے یہ آیت ہر نماز پڑھنے والے پر صادق آئے گی)، اس سے مراد ایسا لباس ہے جو نماز کے وقت ستر کو چھپائے، جس سے اندر کی کھال دکھائی نہ دے، اور جو نماز میں خلل نہ ڈالے، مرد وعورت اس میں برابر ہیں[3]۔

٦- مذکورہ مقامات کے علاوہ میں تبذل مباح ہے، جیسے کوئی شخص اپنے کام کے دوران یا اپنے خصوصی احوال میں گھٹیا کپڑا پہنے۔

٧- رہا وہ تبذل جو عیب کی چیزوں سے نہ بچنے کے معنی میں ہے تو وہ شرعاً مذموم ہے، اس لئے کہ وہ مروت میں خلل ڈالتا ہے، اور اس لئے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، اور اگر تبذل گناہوں سے نہ بچنے کے لئے ہو تو حرام ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں ہے۔

(١) الجامع لاحکام القرآن للقرطبي ٧/ ١٩٥، ١٩٧، کشاف القناع عن متن الاقناع ١/ ٢٧٩ طبع النصر الحدیثہ۔

(٢) سورۂ اعراف/ ٣١۔

(٣) المهذب في فقه الامام الشافعي ١/ ٧١، نهاية المحتاج ٢/ ٥، قلیوبي وعمیرہ ١/ ١٧٦، کشاف القناع عن متن الاقناع ١/ ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٨٦ طبع النصر الحدیثہ۔

تبذیر

دیکھئے: "اسراف"۔

تبر

تعریف:

۱-تبر لغت میں مکمل سونے کو کہتے ہیں۔

ابن الاعرابی کہتے ہیں: تبر: ڈھالے جانے سے پہلے سونا اور چاندی کے ٹکڑے کو کہتے ہیں، اور جب ڈھال دیا جائے تو وہ ذھب (سونا) اور فضة (چاندی) کہلائیں گے۔

جوہری کہتے ہیں: تبر: وہ سونا ہے جسے ڈھالا نہ گیا ہو، اور اگر ڈھال کر دینار بنالیا جائے تو یہ عین کہلائے گا، اور تبر صرف سونے کے لئے بولا جاتا ہے بعض حضرات چاندی کے لئے بھی تبر بولتے ہیں [۱]۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ تبر سونا اور چاندی کے علاوہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے، جیسے تانبا، لوہا، رانگا۔

تبر اصطلاح میں: ڈھالے جانے سے پہلے سونے اور چاندی کا نام ہے، یا صرف سونے کا [۲] لیکن یہاں مراد عام ہے۔

تبر سے متعلق احکام:

تبر میں ربا:

۲-علماء کا اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر مادۂ "تبر"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۰، جواہر الاکلیل ۲/۱۷، حاشیہ قلیوبی علی شرح المنہاج ۳/۵۲۔

چاندی سے برابر برابر نقداً جائز ہے، اس لئے کہ امام مالک حضرت نافع سے اور وہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تبیعوا الذھب بالذھب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضھا علی بعض، ولاتبیعوا الفضة بالفضة إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضھا علی بعض، ولاتبیعوا منھا شیئاً غائبا بناجز"[1] (مت فروخت کرو سونے کو سونے سے مگر برابر سرابر اور بعض کو بعض سے بڑھاؤ نہیں، اور مت فروخت کرو چاندی کو چاندی سے اور بعض کو بعض سے بڑھاؤ نہیں، اور مت فروخت کرو ان میں سے کسی غائب چیز کو موجود کے ذریعہ)۔

دوسری حدیث میں ہے: "الذھب بالذھب وزناً بوزن، ومثلا بمثل، یدا بید، والفضة بالفضة وزنا بوزن، مثلا بمثل، فمن زاد أو استزاد فھو ربا"[2] (بیچو سونا سونے کے بدلے یکساں وزن کے ساتھ، برابر برابر اور نقد، اور چاندی چاندی کے بدلے یکساں وزن کے ساتھ، برابر برابر، پس جو زیادہ کرے یا زیادہ مانگے وہ ربا ہے)۔

اسی طرح علماء کا اس پر اجماع ہے کہ ڈھلے ہوئے، ڈھالے ہوئے یا بغیر ڈھالے ہوئے سونے چاندی کی کمی زیادتی کے ساتھ بیع یکساں طور پر ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت عبادہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الذھب بالذھب تبرھا وعینھا، والفضة بالفضة تبرھا وعینھا، والبر بالبر مدي بمدي، والشعیر بالشعیر مدي بمدي، والتمر بالتمر مدي بمدي، فمن زاد أو ازداد فقد أربی"[1] (بیچو سونا سونے سے، اس کا تبر ہو یا اس کا عین، اور چاندی چاندی سے اس کا تبر ہو یا اس کا عین، اور گندم، گندم سے ایک پیمانہ ایک پیمانہ کے برابر، اور جو، جو سے پیمانہ پیمانہ کے برابر، اور کھجور، کھجور سے، پیمانہ پیمانہ کے برابر، پس جو زیادہ دے یا زیادہ مانگے تو اس نے سود لیا)۔

سونے کی بیع چاندی سے جبکہ چاندی زیادہ ہو اگر نقد ہو تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر ادھار ہو تو جائز نہیں، اسی طرح گیہوں کی بیع جو سے جب کہ جو زیادہ ہو اگر نقد ہو تو کوئی حرج نہیں اور اگر ادھار ہو تو جائز نہیں۔

اس لئے کہ اس سلسلے کی وارد احادیث میں عموم ہے[2]۔

سونے اور چاندی کے نہ ڈھلے ہوئے ٹکڑے میں زکاۃ:

۳-سونا اور چاندی اگر چہ نقود (ڈھلے ہوئے درہم ودینار) کی شکل میں ہوں یا تبر (ڈلا) کی شکل میں ہوں ان میں زکاۃ ہے، جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائیں اوران پر سال گزر جائے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ: زکاۃ الذہب والفضۃ"۔

شرکت میں "تبر" کو راس المال بنانا:

۴-اگر لوگ "تبر" سے معاملہ کرتے ہوں یعنی اسے بطور ثمن استعمال کرتے ہوں تو شرکت مفاوضہ میں "تبر" کو راس المال بنانا جائز ہوگا،

---

(۱) حدیث: "لا تبیعوا الذھب بالذھب إلا مثلا بمثل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الذھب بالذھب وزناً بوزن، ومثلا بمثل، یداً بید، والفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الذھب بالذھب تبرھا وعینھا......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴، ۶۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۲۱۰ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) الاختیار ۲/ ۳۹ طبع دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۳۸، ۱۳۹، شرح روض الطالب ۲/ ۲۲، طبع الریاض، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۰، ۱۱ طبع الریاض۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۳۱۰، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی، الطبری، احکام القرآن للجصاص، سارے تفسیر یں سورۂ توبہ کی آیات ۳۴ اور ۳۵ کے تحت۔

تو ایسے تبر سے معاملہ کرنے کو ڈھلے ہوئے کے درجہ میں مانا جائے گا اور تبر ثمن شمار ہوگا اور راس المال بننے کے لائق ہوجائے گا، یہ بعض فقہائے حنفیہ کے نزدیک ہے[1]۔

''الجامع الصغیر'' میں ہے: سونا یا چاندی کے مثقال سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوسکتی، اور مثقال سے مراد تبر ہے، اس روایت کی بنیاد پر ''تبر'' کی حیثیت ایسے سامان کی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے، لہذا مضاربت اور شرکت میں راس المال نہیں بن سکتا، اور اسی کے مثل شافعیہ کے نزدیک بھی ہے[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: تبر (بغیر ڈھلے ہوئے) اور مسکوک (ڈھلے ہوئے) اگرچہ دونوں مقدار میں برابر ہوں ان سے شرکت جائز نہیں اگر ڈھلے ہوئے کی اہمیت زیادہ ہو، لیکن اگر ''تبر'' کی عمدگی مسکوک (ڈھلے ہوئے) کے برابر ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں جیسا کہ ''الشامل'' میں ہے[3]۔

تبر جو زمین سے نکالا گیا ہو:

۵- زمین سے نکالے ہوئے ''تبر'' میں بعض علماء کے نزدیک خمس ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "في الركاز الخمس"[4] (رکاز میں خمس ہے)۔ دوسرے علماء کہتے ہیں کہ اس میں چالیسواں حصہ ہے[5]۔ (دیکھئے: ''رکاز'' کی اصطلاح)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء نے تبر کے احکام کو ''ربا، صرف، شرکت، زکاۃ، بیع، مضاربت، رکاز اور کنز'' کے تحت تفصیل سے بیان کیا ہے۔

تبرّؤ

دیکھئے: ''براءت''۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۶۳، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۹۷۳ طبع دار صادر، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، شرح المنہاج ۳/ ۵۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۶/ ۴۲ طبع دار الفکر۔

(۴) حدیث: "في الركاز الخمس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۷، شرح الزرقانی ۲/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع دار الفکر، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۵، ۲۶، نیل = الأوطار ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۸، ۲۳۔

تبرج

تعریف:

۱-تبرج لغت میں تبرّج کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تبرجت المرأۃ: جب عورت مردوں کے لئے اپنے محاسن ظاہر کرے۔

حدیث میں ہے: "کان یکرہ عشر خلال، منہا: التبرج بالزینۃ لغیر محلہا"[۱] (آپ ﷺ دس عادتیں ناپسند کرتے تھے، ان میں سے ایک غیر محل میں زینت کو ظاہر کرنا ہے)۔

تبرج: اجنبی مردوں کے لئے زینت کو ظاہر کرنا ہے اور یہ مذموم ہے، لیکن شوہر کے لئے ہوتو مذموم نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے قول "لغیر محلہا" کا یہی مطلب ہے[۲]۔

تبرج کا معنی شرعی بھی اس مفہوم سے خارج نہیں ہے۔

قرطبی اللہ تعالی کے قول: "غَیْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِینَۃٍ"[۳] (بشرطیکہ زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ زینت کا اظہار کرنے والی اور نمایاں کرنے والی نہ ہوں کہ ان کی طرف نظر کی جائے، کیونکہ یہ سب سے قبیح چیز ہے اور حق سے بہت

(۱) حدیث: "کان یکرہ عشر خلال منہا التبرج......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن مدینی نے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے (مختصر السنن للمنذری ۶/ ۱۱۴ شائع کردہ دار المعرفۃ)۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۃ "برج"۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۰۔

بعید ہے، تبرج کی اصل: آنکھوں کے لئے ظاہر ہونا ہے[۱]۔

اور وہ اللہ تعالی کے قول: "وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّۃِ الأُوْلٰی"[۲] (اور قدیم زمانۂ جاہلیت کے دستور کے موافق مت پھرو) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ تبرج کی حقیقت اس چیز کو ظاہر کرنا ہے جس کا چھپانا بہتر ہو۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت نوح اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کے درمیانی عہد میں عورت موتیوں کی قمیص پہنتی تھی جس کے دونوں اطراف بغیر سلے ہوتے تھے، اور وہ باریک کپڑے پہنتی تھی جو اس کے بدن کو نہیں چھپاتا تھا[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

تزین:

۲-تزین کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا، اور زینت یہ ہے کہ خوبصورت دکھائی دینے کی خاطر زیورات وغیرہ کا استعمال کیا جائے۔

اسی سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "حَتّٰى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ"[۴] (یہاں تک کہ جب زمین (پوری طرح) اپنی رونق پر پہنچ چکی اور اس کی زیبائش ہوگئی) یعنی اچھی ہوگئی اور پیداوار کے ذریعہ بارونق ہوگئی۔

اور تبرج یہ ہے کہ زینت کا اظہار اس شخص کے لئے ہو جس کے

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۳۰۹، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۶۰ ۳، ۶۵ ۳، ۷۰ ۳، قلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۶۵، ۵/ ۱۵، ۱۷ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۳/ ۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۰ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۴) سورۂ یونس/ ۲۴۔

لئے اس کی طرف نظر کرنا حلال نہ ہو۔

جن چیزوں کا اظہار تبرج کہلاتا ہے:

۳-تبرج کا معنی: زینت ومحاسن کو ظاہر کرنا ہے، خواہ وہ بدن کے ان حصوں میں ہو جو ستر میں داخل ہیں جیسے عورت کا گلا، اس کا سینہ اور اس کے بال، اور اسی طرح وہ زینت جو ان پر ہوتی ہے، یا بدن کے ان حصوں میں ہو جو ستر میں داخل نہیں جیسے چہرہ، دونوں ہتھیلیاں، سوائے ان کے جن کی شریعت نے اجازت دی ہو، جیسے سرمہ، انگوٹھی اور کنگن ۔ اس کی دلیل وہ قول ہے جو آیت کریمہ "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"[1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "ما ظهر منها" سے مراد سرمہ، انگوٹھی اور کنگن ہیں[2]۔ اور اس لئے بھی کہ عورت کو معاملات کے وقت ان اعضاء کو کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا اس میں ضرورت شرعی کا تحقق ہوا، علاوہ ازیں چہرہ اور ہتھیلیوں کے ستر میں داخل ہونے میں اختلاف ہے، جسے اصطلاح "عورۃ" میں دیکھی جائے ۔

تبرج کا شرعی حکم:

عورت کا تبرج:

۴-عورت کا تبرج اپنی مختلف شکلوں میں شوہر کے علاوہ کے لئے ہو تو بالاجماع حرام ہے، خواہ تبرج کا مقصد ایسے لوگوں کے لئے زینت ومحاسن کو ظاہر کرنا ہو جنہیں اس کا دیکھنا جائز نہیں، یا اس کا مقصد چال میں اکڑ، غرور اور ناز وانداز پیدا کرنا اور ایسا باریک کپڑا اپہننا ہو جس

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸، فتح القدیر للشوکانی ۴/ ۲۲۔

سے کھال دکھائی دے اور جسم کے جوڑ ظاہر ہوں، اور اس کے علاوہ ایسی چیزیں جو طبائع کو برانگیختہ کریں اور شہوت کو بھڑکائیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلٰى"[1] (اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور قدیم زمانہ جاہلیت کے دستور کے موافق مت پھرو)، دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ"[2] (اور عورتیں اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کی مخفی زینت معلوم ہوجائے) اور یہ اس لئے کہ قدیم زمانہ جاہلیت کی عورتیں بہترین زینت اختیار کرکے نکلتی تھیں اور ناز وانداز کے ساتھ مٹک کر چلتی تھیں، یہ چیزیں ان کی طرف دیکھنے والوں کے لئے فتنہ کا باعث ہوتی تھیں[3] یہاں تک کہ بوڑھی عورتیں، جن کی طرف مردوں کا ذرا بھی میلان نہیں ہوتا تھا وہ بھی اسی طرح نکلتی تھیں، جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِيْ لَا يَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِيْنَةٍ"[4] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہو) تو اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے بغیر دوپٹہ کے رہنے، اور سر کھلا رکھنے وغیرہ کو مباح کیا ہے، لیکن اس کے باوجود ان کو تبرج سے منع کیا ہے۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۰، ۳۶۵، قلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳ ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۳، ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵، کشاف القناع ۵/ ۱۵، ۱۷ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۷ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۳/ ۲۹۰، ۵۲۳ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) سورۂ نور/ ۶۰۔

مرد کا تبرج:

مرد کا تبرج یا تو قابل ستر اعضاء کو ظاہر کر کے ہوگا یا زینت اختیار کر کے، اور یہ زینت اختیار کرنا یا تو شریعت کے موافق ہوگا یا اس کے مخالف۔

الف- تبرج قابل ستر اعضاء کو ظاہر کرنے کے ذریعہ:

۵- مرد پر حرام ہے کہ وہ اپنی بیوی کے سوا دوسرے مردوں اور عورتوں کے سامنے ستر کھولے، البتہ دوا اور ختنہ کی ضرورت کے لئے کھول سکتا ہے، ستر کی تحدید کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے اصطلاح ''عورۃ'' کے تحت دیکھا جائے۔

عورت مرد کے وہ اعضاء دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کا دیکھتا ہے جبکہ شہوت کا خطرہ نہ ہو، کیونکہ مرد وعورت ان حصوں کو دیکھنے میں برابر ہیں جو ستر نہیں ہیں، بعض فقہاء اسے حرام کہتے ہیں۔

اسی طرح مرد کا اپنی شرمگاہ کو بلا ضرورت دیکھنا مکروہ ہے [۱]۔

ب- تبرج اظہار زینت کے ذریعہ:

۶- مرد کی طرف سے زینت کا اظہار کبھی شریعت کے موافق ہوتا ہے اور کبھی اس کے مخالف۔ شریعت کے مخالف زینت، جیسے مرد کا عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے ابرو کے کناروں کو اکھاڑنا۔ اور جیسے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے چہرہ پر پاؤڈر لگانا، اور جیسے ریشم، سونا یا سونے کی انگوٹھی وغیرہ پہن کر کے زینت اختیار کرنا۔ زینت اختیار کرنے کی کچھ اور صورتیں بھی ہیں جن کے حکم میں اختلاف ہے، جنہیں ''اختضاب''، ''لحیہ'' اور ''تزین'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

شریعت کے مباح کردہ تزین میں سے وہ تزین بھی ہے جس کی شریعت نے ترغیب دی ہے جیسے شوہر کا اپنی بیوی کے لئے تزین اختیار کرنا جیسا کہ بیوی کا شوہر کے لئے تزین اختیار کرنا ہے، بالوں میں کنگھا کرنا یا ان کو منڈوانا، لیکن قزع (یعنی متفرق جگہوں سے منڈوانا) مکروہ ہے، بڑھاپے کے بالوں کو سرخی یا زردی سے بدلنا مسنون ہے۔

چاندی کی انگوٹھی کے ذریعہ تزین اختیار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی کا استعمال کیا، لیکن انگوٹھی کا وزن کیا ہو، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]، اس سلسلہ میں اصطلاح ''تختم'' دیکھی جائے۔

ذمیہ کا تبرج:

۷- آزاد ذمیہ کا قابل ستر حصہ وہی ہے جو آزاد مسلمان عورت کا ہے، اس سلسلے میں فقہاء نے آزاد عورت کے مسلمان یا غیر مسلم ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، جیسا کہ انہوں نے مسلمان مرد اور کافر مرد کے قابل ستر حصہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ذمی مرد ہو یا عورت، اس کے قابل ستر حصہ کی طرف دیکھنا حرام ہو۔ اسی بناپر ذمیہ پر بھی اپنے ستر کو چھپانا واجب ہے اور

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۶۳، ۲۶۵، ابن عابدین ۱/ ۲۷۵، ۲۷۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۵، الدسوقی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، قلیوبی ۳/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۳، المغنی ۱/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۵۵، ۲۵۵، المنتقی علی الموطا ۷/ ۲۵۴، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲۷، ۲۳۰، المغنی ۱/ ۵۸۸، ۵۹۱، شرح مسلم للنووی ۹/ ۱۴، نیل الأوطار ۱/ ۱۱۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳/ ۵۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جو تبرج فتنہ کا سبب ہو اس سے بچنا ضروری ہے، تاکہ فتنہ وفساد دفع ہو اور عمومی آداب کا لحاظ ہو(۱)۔

تبرج سے روکنے کا مطالبہ کس سے ہوگا؟:

۸- باپ پر لازم ہے کہ جب اس کی نابالغ بیٹی شہوت والی ہوجائے بایں طور کہ اس کا چھونا اور اس کی طرف دیکھنا مباح نہ رہے تو اسے تبرج سے روکے، یہ حکم فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے، اور یہی حکم اس کی اس لڑکی کے بارے میں بھی ہے جس کی شادی نہ ہوئی ہو اور وہ اس کی ولایت میں ہو، کیونکہ اس کے لئے یہی مناسب ہے کہ اسے تمام مامورات کا حکم دے اور تمام منہیات سے اسے روکے، باپ کے نہ ہونے کی صورت میں لڑکی کا ولی اس معاملہ میں باپ کی طرح ہے۔

شوہر پر لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کو تبرج سے روکے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، لہذا اسے حق ہے کہ اس کی تادیب کرے اور اسے ہر ایسی معصیت میں جس میں کوئی حد مقرر نہ ہو، ایسی مار مارے جو سخت تکلیف دہ نہ ہو اگر وہ اس کی خیر خواہی اور نصیحت کو قبول نہ کرے، یہ حق اس وقت تک رہے گا جب تک شوہر شرعی طریقہ پر قائم رہے۔

ولی امر پر لازم ہے کہ وہ تبرج حرام سے منع کرے اور اس پر سزا دے، اس کی سزا تعزیر ہے، اور تعزیر سے مراد تادیب ہے، اور وہ مار یا قید یا سخت کلامی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور اس میں کوئی ایک صورت متعین نہیں ہے، بلکہ یہ تعزیر کے حالات ومقتضیات کے مطابق تعزیر کرنے والے کی صوابدید پر ہے(۲)۔ نیز دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۵، ۳۷۹، تبیین الحقائق ۱/ ۹۵، ۹۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۵، القوانین الفقہیہ رص ۵۳، الدسوقی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۷، ۵۸۲، کشاف القناع ۱/ ۳۰۶، ۳۱۵، احکام اہل الذمہ ۲/ ۴۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۷۶۵، ۷۶۶۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۶۲، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۲/ ۵۳۷، ۶۶۵،

= ۳/ ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۵/ ۲۷۳، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۴، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰، ۶/ ۱۲۱، ۱۲۵ طبع النصر الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۱/ ۵۰۶، ۳/ ۵۵۷، ۵۵۸ طبع الریاض الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۱۶۸، ۱۷۳۔

تبرز

دیکھئے: "قضاء الحاجۃ"۔

تبرع

تعریف:

۱- تبرع لغت میں: برع الرجل نیز برُع (ضمہ کے ساتھ) براعۃ سے ماخوذ ہے، یعنی فلاں شخص علم وغیرہ میں اپنے ساتھیوں پر فوقیت لے گیا، اور ایسے شخص کو "بارع" کہا جاتا ہے، اور "فعلت کذا متبرعا" کا معنی ہے: فلاں کام میں نے رضا کارانہ کیا، اور تبرع بالأمر کا مفہوم ہے: فلاں آدمی نے فلاں کام بلامطالبہ عوض کیا[1]۔

جہاں تک اصطلاحی تعریف کی بات ہے تو فقہاء نے تبرع کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں کی ہے، البتہ انہوں نے اس کی قسموں جیسے وصیت، وقف اور ہبہ وغیرہ کی تعریف کی ہے، اور ان انواع میں سے ہر نوع کی تعریف صرف اس کی ماہیت کو متعین کرتی ہے، اس کے باوجود فقہاء کے نزدیک تبرع کا مفہوم جیسا کہ ان اقسام کے لئے ان کی طرف سے کی جانے والی تعریفات سے سمجھ میں آتا ہے، تبرع کے اس دائرہ سے خارج نہیں کہ وہ بیشتر حالات میں نیکی اور بھلائی کے ارادہ سے، مکلف کا حال یا مستقبل میں کوئی مال یا منفعت اپنے علاوہ کے لئے بلاعوض خرچ کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تطوع:

۲- تطوع اس عمل کا نام ہے جو فرض وواجب پر اضافہ کے طور پر مشروع

(۱) الصحاح للجوہری، المصباح مادۂ "برع"۔

کیا گیا ہے[1] اور یہ تبرع ہی کی ایک قسم ہے، لہذا تبرع کبھی واجب ہوتا ہے، اور کبھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور عبادات میں بھی تطوع ہوتا ہے، اور یہ وہ تمام نوافل ہیں جو فرائض وواجبات سے زائد ہیں۔

تبرع کا شرعی حکم:

۳- اسلام نے خیر وبھلائی کا کام کرنے پر ابھارا ہے، یہ قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تبرع کی مختلف انواع خیر میں شامل ہیں، پس درج ذیل دلائل سے اس کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے:

قرآن سے دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[2] (اور نیکی اور تقوی میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو)، اللہ تعالی نے بر (نیکی) پر تعاون کا حکم دیا ہے، اور بر ہر اس بھلائی کو کہتے ہیں جو غیر کے لئے کی جائے، خواہ یہ مال کے ذریعہ ہو یا منفعت کے ذریعہ۔

نیز اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ"[3] (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت آتی معلوم ہو، بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ رہا ہو، تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق میں معقول طریقہ سے وصیت کر جائے، یہ لازم ہے پرہیز گاروں پر)۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو اعمال خیر پر دلالت کرنے والی احادیث بہت ہیں، ان ہی میں سے حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے، وہ

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

فرماتے ہیں: "أصاب عمر أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يارسول الله إني أصبت أرضًا بخيبر، لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها"، قال: فتصدق بها عمر: أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث، ولا يوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا، غير متمول فيه"[1] (حضرت عمر نے خیبر میں ایک زمین پائی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئے کہ اس کے بارے میں حضور ﷺ کا حکم معلوم کریں، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے، میں نے آج تک کوئی ایسا مال نہیں پایا جو میرے نزدیک اس سے زیادہ عمدہ ہو، تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو زمین کو اپنی ملکیت میں رکھو اور اس کے پھل یا آمدنی کو صدقہ کردو، ابن عمر کہتے ہیں: تو حضرت عمر نے اس شرط کے ساتھ اس کو صدقہ کردیا کہ اس کی اصل کو نہ بیچا جائے گا اور نہ خریدا جائے گا، اس کا نہ کوئی وارث بنے گا اور نہ وہ زمین کسی کو ہبہ کی جائے گی، ابن عمر کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کی آمدنی کو فقراء، قرابت داروں، غلاموں کو آزاد کرنے، مسافروں، اللہ کے راستے میں اور مہمانوں کے لئے صدقہ کیا، اور اس کے متولی پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ اس میں سے معروف طریقہ سے کھائے یا کسی دوست کو کھلائے جبکہ مال کو جمع کرکے رکھنے والا نہ ہو)۔

راوی کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث امام محمد بن سیرین کے سامنے بیان کی اور غیر متمول فیہ تک پہنچا تو انہوں نے کہا: غیر متأثل مالا (یعنی وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والا نہ ہو)۔

ابن عون کہتے ہیں: جس نے وہ کتاب پڑھی اس نے مجھے بتایا کہ اس میں غیر متأثل مالاً ہے۔

اسی قبیل سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "تهادوا تحابوا"[1] (ایک دوسرے کو ہدیہ دو، ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو گے)، نیز حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: "إن الله تبارک و تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حياتكم، ليجعلها لكم زيادةً في أعمالكم"[2] (اللہ تبارک وتعالی نے تمہاری وفات کے وقت تمہارا تہائی مال تم پر صدقہ کردیا ہے، تمہاری (روحانی) زندگی میں اضافہ کے لئے، تاکہ اسے تمہارے اعمال میں زیادتی کا سبب بنائے)۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے تو امت تبرع کی مشروعیت پر متفق ہے، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے[3]۔

۴-تبرعات کی متعدد قسمیں ہیں: ان ہی میں سے عین کا تبرع ہے، اور ان ہی میں سے منفعت کا تبرع ہے، تبرعات فی الفور بھی ہوتے ہیں اور با تاخیر بھی، اور کبھی ان کی نسبت موت کے بعد کی طرف بھی ہوتی ہے، تبرع کی تمام انواع پر مختلف قسم کے شرعی احکام جاری ہوتے ہیں۔

۵-فقہاء کا اتفاق ہے کہ تبرع کا کوئی ایک ہی حکم شرعی نہیں ہے، بلکہ اس پر پانچ قسم کے احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ تبرع کبھی واجب

---

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "تهادوا تحابوا" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (حدیث: ۵۹۴/ص ۱۵۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے، سخاوی نے "المقاصد" میں اس کو عمدہ قرار دیا ہے (ص ۱۶۶ طبع الخانجی)۔

(۲) حدیث: "إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۱۲ طبع القدسی) میں ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۲۲۱ طبع عبدالحمید حنفی) میں کہا ہے کہ اس کے سارے طرق ضعیف ہیں، لیکن بعض طرق بعض کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔

ہوتا ہے، کبھی مستحب، کبھی حرام، اور کبھی مکروہ، یہ ساری قسمیں تبرع کرنے والے، جس کے لئے تبرع کیا جائے اور جس چیز کا تبرع ہو ان کی حالت کے تابع ہوتی ہیں۔

اگر تبرع وصیت ہو تو فوت شدہ کسی نیک عمل کے تدارک کے لئے وصیت واجب ہوگی، جیسے زکاۃ اور حج اور مستحب ہوگی اگر ورثاء مال دار ہوں اور وصیت تہائی مال کے حدود میں ہو، اور حرام ہوگی اگر کسی معصیت یا حرام کام کی وصیت کرے، اور مکروہ ہوگی اگر کسی غیر رشتہ دار فقیر کے لئے وصیت کرے جبکہ رشتہ دار فقیر موجود ہو، اور مباح ہوگی اگر کسی غیر رشتہ دار مال دار کے لئے تہائی سے کم کی وصیت کرے جبکہ اس کے ورثاء مال دار ہوں۔

باقی تبرعات مثلاً وقف اور ہبہ کا بھی یہی حکم ہے [۱]۔

تبرع کے ارکان:

۶- تبرع کی بنیاد عقد یعنی معاملہ ہے، لہذا عقد کے ارکان کا پایا جانا ضروری ہے، فقہاء نے ان ارکان کی تعداد میں اختلاف کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک تبرع کے چار ارکان ہیں: متبرع (تبرع کرنے والا)، متبرع لہ (جس کے لئے تبرع کیا جائے)، متبرع بہ (جس چیز کا تبرع ہو)، صیغہ (تبرع کے الفاظ)۔

متبرع یا تو وصیت کرنے والا ہوگا یا ہبہ کرنے والا، یا وقف کرنے والا، یا عاریت پر دینے والا، متبرع لہ یا تو وہ ہوگا جس کے لئے وصیت کی جائے یا جس کو ہبہ کیا جائے یا جس پر وقف کیا جائے یا جو عاریت پر کوئی چیز حاصل کرے، اور متبرع بہ یا تو وہ چیز ہوگی جس کی وصیت کی جائے یا جس کو ہبہ کیا جائے یا جس کو وقف کیا جائے یا جس کو عاریت پر دیجائے وغیرہ، اور صیغہ وہ ہے جس سے تبرع وجود میں آتا ہے اور جس سے متبرع کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تبرع کا صرف ایک رکن ہے اور وہ صیغۂ تبرع ہے، اور ان کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ صیغہ کس وقت متحقق ہوتا ہے؟ اور یہ صیغۂ تبرع کی مختلف قسموں کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے [۱]۔

تبرع کی شرطیں:

۷- تبرع کی ہر قسم کے لئے الگ الگ شرطیں ہیں، جب ان کا تحقق ہوگا تو تبرع صحیح ہوگا، اور جب ان کا تحقق نہ ہوگا تو تبرع صحیح نہ ہوگا، یہ شرطیں بہت ہیں اور نوع بہ نوع ہیں، بعض کا تعلق تبرع کرنے والے سے ہے، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے لئے تبرع کیا جائے، بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کا تبرع کیا جائے، اور بعض کا تعلق صیغۂ تبرع سے ہے۔ تبرعات کی ہر نوع کی شرائط سے متعلق تفصیل ان کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے [۲]۔

تبرع کے نتائج:

۸- تبرع جب اپنی شرعی شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو اس پر شرعی نتیجہ مرتب ہوگا، یعنی یہ کہ جس چیز کا تبرع کیا جائے گا وہ متبرع لہ کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور یہ نتیجہ متبرع بہ کے اختلاف سے مختلف

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع بولاق، الحطاب ۵/ ۲۲۲، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۳۶، الدسوقی ۴/ ۳۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳، ۳۹۶، المغنی ۵/ ۳۵۴، ۶/ ۳۱۴، ۳۱۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۱، ۳۳۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۹، ۳۹۱، ۴/ ۶۹، ۷۶، ۳۷۵، ۳۹۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۱ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۷، ۳/ ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۵۳، المغنی ۵/ ۱۹۰، ۶/ ۳۴۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۰، ۳۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۷۶، ۳۹۷، ۳/ ۳۹، ۴۰، ۴۷، المغنی ۶/ ۳۴۰۔

ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ وصیت میں مثال کے طور پر موصی (وصیت کرنے والے) کی وفات کے بعد ملکیت موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی جائے) کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ موصی لہ نے اس وصیت کو قبول کیا ہو، خواہ وصیت کی ہوئی چیز اعیان ہو یا منافع، اور ہبہ میں ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت واہب (ہبہ کرنے والے) سے موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کی گئی ہے) کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ موہوب لہ نے اس پر قبضہ کرلیا ہو۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے اور حنفیہ کے نزدیک ملکیت کا منتقل ہونا قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ عاریت میں انتفاع کا حق عاریت پر لینے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے اور یہ انتقال وقتی ہوتا ہے، اور وقف میں ملکیت کے منتقل ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کے مشہور مذہب کے مطابق [1] وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے اور اللہ کی ملکیت پر باقی رہتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد کی بھی ایک روایت ہے وہ واقف (وقف کرنے والے) کی ملکیت پر باقی رہتا ہے [2]، ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ جب انہوں نے اپنا خیبر کا حصہ وقف کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "حبّس أصلها" [3] (اس کی اصل کو روکے رکھو)، ان حضرات نے اس نص سے یہ استنباط کیا ہے کہ وقف کی ہوئی چیز واقف کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ تبرع سے ایک شرعی نتیجہ مرتب ہوتا ہے، یعنی یہ کہ عین یا منفعت کی ملکیت متبرع سے متبرع لہ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ عقد اپنی شرائط کے ساتھ مکمل ہوا ہو۔

اس مسئلہ میں تفصیلات اور اختلافات ہیں، جن کے لئے اصطلاح "عاریت"، "ہبہ"، "وقف" اور "وصیت" وغیرہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

تبرع کب ختم ہوتا ہے:

۹ - تبرع کبھی باطل ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے، اور کبھی کسی کی طرف سے کوئی عمل نہ پائے جانے کی وجہ سے، اور کبھی متبرع یا اس کے علاوہ کے عمل سے ختم ہوجاتا ہے۔ تبرع میں اصل یہ ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ اس میں نیکی اور بھلائی ہے، لیکن اس سے عاریت مستثنیٰ ہے، کیونکہ عاریت عارضی ہوتی ہے۔

تبرع کے ختم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال کا جائزہ لینے سے ظاہر ہوتا ہے کہ تبرع کی بعض قسموں کے ختم ہونے کے معاملے میں وسعت ہے اور بعض دوسری قسموں کے معاملے میں تنگی ہے، دوسری طرف بعض تبرعات کو ختم کرنا ناممکن ہے جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک وقف، اور کبھی تبرع کو ختم کرنا لازمی ہوتا ہے جیسے عاریت [1]۔

تبرعات کی ہر نوع سے متعلق تفصیل ان کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، ۸/ ۳۸۹۸، ۳۹۱۳ طبع الامام۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۹۰، الشرح الکبیر ۴/ ۷۶ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: "حبس أصلها" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۳ میں گذر چکی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴ طبع بولاق، المبسوط ۲/ ۴۱، فتح القدیر ۶/ ۴۸ طبع الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۴، ۴/ ۶۹، ۷۶، ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات ۹۷ ، ۳۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، ۴۰۳، ۳/ ۵۴، ۷۱، ۷۲، المغنی ۶/ ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۳۵، ۳۳۸، ۴۸۰، منار السبیل ۱/ ۴۳۰۔

تبرّک

تعریف:

۱ - تبرک لغت میں: برکت طلب کرنا ہے، برکت: بڑھوتری اور زیادتی کا نام ہے، تبریک کا مطلب ہے: کسی انسان کے لئے برکت کی دعا کرنا، بارک اللہ الشيء، بارک فیہ، بارک علیہ کا مطلب ہے: اللہ اس میں برکت دے، قرآن مجید میں ہے:

"وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ"[۱] (اور یہ ایسی کتاب ہے جس کو ہم نے نازل کیا ہے جو بڑی برکت والی ہے)، اور تبرکت بہ کا مطلب ہے: تیمنت بہ (میں نے اس سے برکت حاصل کی)۔

راغب اصفہانی کہتے ہیں: برکت کسی شی میں خیر الٰہی کا ثبوت ہے۔

اللہ تعالیٰ خیرات الٰہی کے فیضان پر متنبہ کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ"[۲] (اور اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آتے اور پرہیزگاری اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے)، اور "وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ"[۳] (اور یہ ایک مبارک نصیحت ہے جس کو ہم نے نازل کیا)[۴]۔

(۱) سورۂ انعام / ۹۲۔

(۲) سورۂ اعراف / ۹۶۔

(۳) سورۂ انبیاء / ۵۰۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "برک"، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی۔

لہذا تبرک کا اصطلاحی معنی: شی میں خیر الٰہی کے ثبوت کو طلب کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - توسل:

۲ - توسل لغت میں: تقرب یعنی قربت تلاش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: توسل العبد إلی ربہ بوسیلة (بندہ نے اپنے رب کی طرف وسیلہ تلاش کیا) جب اس نے کسی عمل کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کیا ہو[۱]۔

قرآن مجید میں ہے: "وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ"[۲] (اور اس کا قرب تلاش کرو)۔

ب - شفاعت:

۳ - شفاعت لغوی طور پر "شفع" کے مادہ سے ہے، کہا جاتا ہے: استشفعت بہ: میں نے اس سے شفاعت طلب کی۔ راغب اصفہانی نے کہا کہ شفاعت نام ہے دوسرے کا مددگار ہوکر اس کے ساتھ ملنے اور اس کی طرف سے سوال کرنے کا۔

شفع وتشفع اس نے شفاعت طلب کی، اور شفاعت اس کو کہتے ہیں کہ شفیع بادشاہ سے کسی ایسی ضرورت کے سلسلہ میں کلام کرے جس کا وہ اپنے غیر کے لئے سوال کررہا ہو، شافع: اپنے علاوہ کے لئے طلب کرنے والا، شفع إلیہ کا معنی ہے: اس نے فلاں سے مشفوع لہ (جس کی شفاعت کی جاری ہو) کی حاجت پوری کرنے کا مطالبہ کیا[۳]۔

اور شفاعت اصطلاح میں مشفوع لہ کے گناہوں سے درگزر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "وسل"۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۳۵۔

(۳) لسان العرب، غریب القرآن للاصفہانی مادۂ "شفع"۔

کرنے یا اس کی حاجت پوری کرنے کے سلسلہ میں سوال کرنا اور عاجزی کا اظہار کرنا ہے۔

ج-استغاثہ:

۴-لغت میں استغاثہ کا مطلب ہے: مدد طلب کرنا قرآن مجید میں ہے: ''إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ''[1] (اور اس وقت کو یاد کرو جب تم اپنے رب سے فریاد کر رہے تھے)۔ أغاثه إغاثة کا مطلب ہے: أعانه ونصره (اس نے اس کی مدد اور نصرت کی)، پس وہ ان کا مغیث (مددگار رہا)، أغاثهم الله برحمته (اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے ان کی مدد کی) یعنی ان کی تکلیف کو دور کر دیا[2]۔

شرعی حکم:

فی الجملہ تبرک (برکت حاصل کرنا) مشروع ہے، تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول-بسم اللہ اور الحمد للہ کے ذریعہ تبرک:

۵- بعض اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جو شرعاً مہتم بالشان ہو، اس کی ابتداء میں بسم اللہ اور الحمد للہ پڑھنا مسنون ہے، بشرطیکہ وہ کام نہ فی نفسہ حرام ہو، نہ فی نفسہ مکروہ، اور نہ وہ ذلت وحقارت کے کاموں میں سے ہو، اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں سے ہر ایک کو اس کی جگہ میں تبرک کے طور پر پڑھا جائے گا۔

علماء کے یہاں یہ مروج ہے کہ وہ اپنے کلمات، خطبات، اپنی تالیفات اور اپنے ہر اہم کام کو بسم اللہ سے شروع کرتے ہیں، اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: ''کل

(۱) سورۂ انفال ر ۹۔

(۲) المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی۔

أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' [1] (ہر وہ کام جو اہمیت والا ہو اور اس کا آغاز بسم اللہ سے نہ ہوا ہو وہ دم بریدہ، کٹا ہوا اور ناقص ہوتا ہے)، دوسری روایت میں ہے: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' [2] (ہر اہمیت والا کام جس کی ابتداء الحمد للہ سے نہ ہوئی ہو وہ دم بریدہ، کٹا ہوا اور ناقص ہوتا ہے)، اسی باب سے اس بات کا بھی تعلق ہے کہ کھانے، پینے، جماع کرنے، غسل، وضو، تلاوت، تیمم، سواری پر سوار ہونے اور سواری سے اترنے کے وقت بسم اللہ پڑھی جائے [3]۔

دوم-آثار نبی ﷺ سے برکت حاصل کرنا:

۶-آثار نبی ﷺ سے برکت حاصل کرنے کی مشروعیت پر علماء کا اتفاق ہے، علمائے سیرت وشمائل اور محدثین نے بہت سی حدیثیں بیان کی ہیں جو بتاتی ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ کے متعدد آثار سے برکت حاصل کیا کرتے تھے، ہم اجمالاً ان میں سے کچھ بیان کرتے ہیں:

(۱) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' کی روایت عبدالقادر الرہاوی نے ''الاربعین'' میں کی ہے اور ان سے سبکی نے ''الطبقات'' میں کی ہے اس کی سند بہت ضعیف ہے (فیض القدیر للمناوی ۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر للمناوی ۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، ۲۱۲، تحفۃ المحتاج ۱/ ۳، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۲، ۳، سبل السلام ۱/ ۱، کشف المخدرات رص ۱۳، البدائع ۱/ ۲۰، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/ ۲۱۵، ۲۳۹، ۵۵، ۴، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲، ۳، ۵۱، ۵۷، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۳، ۹/ ۵۲۱، ۶۰۱، ۶۳۳، الاذکار للامام النووی رص ۲۲، ۳۲، ۳۳، ۲۰۵، زاد المعاد لابن القیم ۲/ ۲۲۔

الف- آپ ﷺ کے وضو سے برکت حاصل کرنا:

۷- رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تھے تو ایسا لگتا تھا کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے وضو کے پانی پر جھگڑ رہے ہیں[1]، کیونکہ وہ شدت سے اس بات کے خواہاں ہوتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے جسم اطہر سے جس پانی نے مس کیا ہے اس سے برکت حاصل کریں، اور جسے حضور ﷺ کے وضو کا پانی نہیں ملتا تھا وہ اپنے ساتھی کے ہاتھ کی تری لے لیتا تھا[2]۔

ب- آپ ﷺ کے تھوک اور رینٹ سے برکت حاصل کرنا:

۸- رسول اللہ ﷺ جب بھی تھوکتے یا ناک صاف کرتے تو صحابہ کرام اس کو لینے کی کوشش کرتے اور فضا سے لے لیتے، اور جب وہ کسی کی ہتھیلی میں آجاتا تو وہ اسے تبرک کے طور پر اپنے چہرے اور بدن پر مل لیتا اور اسے اپنی کھال اور اعضاء پر لگالیتا[3]۔

حضور پاک ﷺ بچوں کے منہ میں اپنا لعاب مبارک ڈالتے تھے اور لوگوں کے ہاتھوں میں بھی اپنا لعاب ڈالتے تھے اور کھانا چبا کر کسی شخص کے منہ میں ڈال دیتے تھے، صحابہ کرامؓ برکت کے لئے اپنے بچوں کو حضور ﷺ کی خدمت میں لاتے تھے، تاکہ آپ ﷺ ان کے منہ میں کچھ چبا کر ڈال دیں[4]۔

ج- آپ ﷺ کے خون سے برکت حاصل کرنا:

۹- احادیث سے ثابت ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے برکت حاصل کرنے کے لئے رسول اللہ ﷺ کے نکلے ہوئے خون کو پی لیا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، آپ ﷺ اس وقت پچھنا لگوا رہے تھے، جب فارغ ہوئے تو فرمایا: "**يا عبد الله اذهب بهذا الدم فأهرقه حيث لا يراك أحد، فشربه، فلما رجع قال: يا عبد الله ما صنعت؟ قال جعلته في أخفى مكان علمت أنه مخفي عن الناس، قال: لعلك شربته؟ قلت: نعم، قال: ويل للناس منك وويل لك من الناس**" (اے عبداللہ یہ خون لے جاؤ اور ایسی جگہ ڈال دو جہاں کوئی نہ دیکھے، انہوں نے اس کو پی لیا، جب واپس آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا: اے عبداللہ! تم نے کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا: میں نے اسے ایسی پوشیدہ جگہ میں رکھا ہے کہ میرا خیال ہے کہ وہ لوگوں سے ایک دم مخفی رہے گا، حضور ﷺ نے فرمایا: شاید تم اسے پی گئے ہو، میں نے عرض کیا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "لوگوں کو تم سے اور تم کو لوگوں کی تباہ کن حرکتوں سے اللہ ہی بچائے)، لوگوں کا خیال یہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر میں جو طاقت تھی وہ اسی خون کی وجہ سے تھی[1]۔ دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من خالط دمه دمي لم تمسه النار**"[2] (جس کا

---

(۱) حدیث: "**ما تنخم رسول الله ﷺ نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده، وإذا أمرهم ابتدروا أمره، وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نسیم الریاض فی شرح القاضی عیاض، شرح الشفا ۳/ ۳۹۴، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۵/ ۳۳۰، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۱۲۴۔

(۳) مکمل حدیث کی تخریج فقرہ سابقہ میں گذر چکی ہے۔

(۴) نسیم الریاض ۳/ ۳۹۳، الخصائص الکبری للسیوطی ۱/ ۱۵۳، زاد المعاد ۲/ ۱۲۴،

= مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۴، صحیح مسلم مع النووی ۱۴/ ۱۲۲، اور حدیث: "**كان الصحابة.....**" ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے: "**كان رسول الله ﷺ يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم**" اس کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الخصائص الکبری ۱/ ۱۷۱، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۱۰۴، دلیل الفالحین ۲/ ۲۲۴۔

(۲) نبی ﷺ کا خون پینے سے متعلق حضرت عبداللہ بن زبیر حدیث: کی روایت حاکم (۳/ ۵۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۲۷۰ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی

خون میرے خون سے مل جائے اسے جہنم کی آگ نہیں چھو سکتی)۔

د- آپ ﷺ کے موئے مبارک سے برکت حاصل کرنا:

۱۰- رسول اللہ ﷺ جب اپنا سر مبارک مونڈواتے تو اپنے بالوں کو صحابہ کرام میں تقسیم کرادیتے تھے، صحابہ کرام حضور ﷺ کا کچھ بھی بال حاصل کرلینے کے شدید خواہش مند رہتے تھے، اور جس کے ہاتھ لگ جائے وہ بطور تبرک اسے محفوظ رکھتا تھا۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ منیٰ تشریف لائے، وہاں سے جمرہ آئے، رمی کی، پھر منیٰ اپنے ٹھکانہ پر آئے اور قربانی کی، پھر حجام سے فرمایا: "ادھر سے بال کاٹو"، پہلے دائیں جانب اشارہ فرمایا، پھر بائیں جانب، پھر کٹے ہوئے بال لوگوں کو دینے لگے۔

ایک روایت میں ہے کہ جب آپ ﷺ نے رمی جمار کی اور قربانی کرلی تو آپ نے بال منڈوائے، اور دائیں جانب کو حجام کے سامنے کیا تو اس نے وہ بال کاٹے، پھر حضور ﷺ نے حضرت ابوطلحہ انصاریؓ کو بلایا اور انہیں وہ بال دے دیئے، پھر بائیں جانب کو حجام کے سامنے کیا، اور فرمایا: اسے مونڈو، تو اس نے وہ بال مونڈے، پھر حضرت ابوطلحہؓ کو وہ بال بھی دے دیئے اور فرمایا: "اقسمه بين الناس"[1] (انہیں لوگوں میں تقسیم کردو)۔

ایک اور روایت میں ہے بال کٹوانے کا آغاز دائیں جانب سے کیا، پس ان میں سے ایک ایک دو دو بال لوگوں میں تقسیم کرادیئے، پھر بائیں جانب کے بال کے کاٹنے کا حکم فرمایا، پھر اس بال کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا[1]۔

مروی ہے کہ یرموک کے دن حضرت خالد بن ولیدؓ کی ٹوپی گم ہوگئی، انہوں نے اس کو ڈھونڈھا تو ڈھونڈنے سے مل گئی، پھر فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے عمرہ کیا اور اپنا سر منڈوایا، تو لوگوں نے آپ ﷺ کے کنارے کنارے کے بال لینے کے لئے سبقت کی، میں نے سبقت کرکے پیشانی کے بال لے لئے اور اسی ٹوپی میں رکھ لیا، اس کے بعد سے میں جس جنگ میں بھی شریک ہوا اور یہ ٹوپی میرے ساتھ رہی، مجھے فتح ونصرت عطا کی گئی[2]۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ حجام آپ کا سر مونڈ رہا ہے اور آپ ﷺ کے صحابہ نے آپ ﷺ کو ہر طرف سے گھیرے میں لے رکھا ہے، اور سب کی یہی خواہش تھی کہ بال کسی کے ہاتھ ہی میں گرے[3]۔

ھ- آپ ﷺ کے جوٹھے اور آپ ﷺ کے کھانے سے برکت حاصل کرنا:

۱۱- یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کا جوٹھا کھانا حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے تھے، تاکہ ان میں سے ہر ایک کو وہ برکت نصیب ہوجائے جو حضور ﷺ کی وجہ سے کھانے یا پینے میں آگئی ہے[4]۔

حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے

= روایت طبرانی اور بزار نے اختصار کے ساتھ کی ہے اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ہنید بن القاسم کے، وہ بھی ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "اقسمه بين الناس....." کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) زاد المعاد لابن القیم ۱/ ۲۳۲، نسیم الریاض ۳/ ۱۳۳۔

(۲) حضرت خالد بن الولید کی حدیث کی روایت حاکم (۳/ ۲۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اپنی تلخیص میں کہا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

(۳) حدیث حضرت انسؓ "لقد رأيت رسول الله ﷺ ......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) دلیل الفالحین ۲/ ۵۶۸، صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱۵/ ۸۰۔

پاس پینے کی چیز لائی گئی، آپ ﷺ نے اس میں سے پیا، اور آپ ﷺ کے دائیں جانب ایک لڑکا تھا اور بائیں جانب بڑے بوڑھے لوگ تھے، رسول اللہ ﷺ نے لڑکے سے فرمایا: "أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: (وهو ابن عباس) والله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، فتله رسول الله ﷺ في يده" (۱) (کیا تم مجھے اس کی اجازت دیتے ہو کہ میں ان لوگوں کو دے دوں؟ تو نوجوان نے (اور وہ ابن عباسؓ تھے) کہا کہ خدا کی قسم اے اللہ کے رسول میں آپ ﷺ کی ذات سے ملنے والے اپنے حصہ کے معاملہ میں کسی اور کو ترجیح نہیں دوں گا، چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ میں رکھ دیا)۔

حضرت عمیرہ بنت مسعود رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ اور ان کی بہنیں بیعت کے لئے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، یہ سب کی سب پانچ تھیں، انہوں نے دیکھا کہ حضور ﷺ گوشت کا ٹکڑا کھا رہے ہیں، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے بھی ایک ٹکڑا چبایا، پھر وہ ٹکڑا آپ ﷺ نے مجھے دیا، پھر میں نے اسے چبا کر ٹکڑا ٹکڑا کر کے سب کو دیا، اس کی برکت یہ ہوئی کہ موت تک ان کے منہ میں بدبو نہیں پیدا ہوئی (۲)۔

حضرت خنس بن عقیل کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ستو کا شربت پلایا، آپ ﷺ نے سب سے پہلے پیا اور میں نے سب سے آخر میں پیا، اس کے بعد سے جب بھی مجھے بھوک لگتی ہے اس کی سیری محسوس کرتا ہوں، جب پیاس لگتی ہے اس کی سیرابی محسوس کرتا ہوں، اور جب گرمی سے گلہ خشک ہوتا ہے تو اس کی ٹھنڈک محسوس کرتا ہوں (۱)۔

(۱) حدیث حضرت سہل بن سعد...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمیرہ بنت مسعود کی روایت طبرانی (۲۴/ ۳۴۱ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۸/ ۲۸۳ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس میں اسحاق بن ادریس الاسواری ہیں جو ضعیف ہیں۔

و- آپ ﷺ کے ناخن سے برکت حاصل کرنا:

۱۲ - یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناخن کاٹے اور تبرک کے لئے لوگوں میں تقسیم کر دیئے، امام احمد نے حضرت محمد بن زید کی حدیث روایت کی ہے کہ ان کے والد نے بیان کیا کہ وہ قربانی کے مقام پر رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، اور قریش کے بھی ایک صاحب تھے، رسول اللہ ﷺ قربانی کا گوشت تقسیم کر رہے تھے، لیکن اس میں سے ان کو اور ان کے ساتھی کو کچھ بھی نہ ملا، البتہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر کے بال اپنے کپڑے میں منڈوائے تو انہوں نے اس کو لوگوں میں تقسیم کر دیا، اور آپ ﷺ نے اپنے ناخن کاٹے تو آپ ﷺ نے اسے ان کے ساتھی کو دے دیا۔

ایک روایت میں ہے کہ "پھر آپ نے اپنے ناخن کاٹے اور انہیں لوگوں میں تقسیم کر دیا" (۲)۔

ز- آپ ﷺ کے لباس اور آپ کے برتنوں سے برکت حاصل کرنا:

۱۳ - اسی طرح ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات کے حریص تھے کہ تبرک کے لئے اور شفا حاصل کرنے کے لئے آپ کے ملبوسات اور برتنوں کو محفوظ رکھیں۔

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں

(۱) حدیث خنس بن عقیل کو ابن حجر نے الاصابہ میں قاسم بن ثابت کی دلائل کی طرف منسوب کیا ہے (۱/ ۳۵۸ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۲) ناخن کے کاٹنے سے متعلق حضرت محمد بن زید کی حدیث کی روایت احمد (۴/ ۴۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کے رجال ثقہ ہیں نیز دیکھئے: زاد المعاد ۱/ ۲۳۲۔

نے ایک گاڑھے اور دبیز قسم کا جبہ نکالا اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ اس کو پہنا کرتے تھے، ہم اپنے مریضوں کے لئے اسے دھوکر پلاتے ہیں جس سے شفا حاصل ہوتی ہے[1]۔

دوسری روایت میں ہے: ہم اسے دھوتے ہیں اور اس کے ذریعہ شفا حاصل کرتے ہیں[2]۔

ابو محمد باجی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: حضور ﷺ کے پیالوں میں سے ایک پیالہ ہمارے پاس تھا، ہم مریضوں کے لئے اس میں پانی ڈالتے تھے (اور وہی پانی مریضوں کو پلاتے تھے) کہ وہ اس سے شفا حاصل کرلیں، چنانچہ وہ اس سے صحت یاب ہوجاتے تھے[3]۔

ح- ان چیزوں سے برکت حاصل کرنا جنہیں حضور ﷺ نے چھوا یا جہاں نماز پڑھی:

۱۴- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان چیزوں سے بھی برکت حاصل کرتے تھے جن سے دست مبارک کا لمس ہوتا تھا[4]۔

حضور ﷺ کے دست مبارک کے لمس اور آپ ﷺ کے پودا لگانے کی برکت کا واقعہ حضرت سلمانؓ کے ساتھ پیش آیا، جب ان کے موالی نے انہیں تین سو ایسی چھوٹی کھجوروں کے پودے لگانے پر مکاتب بنایا جو لگ جائیں اور پھل دینے لگیں، اور چالیس اوقیہ سونے پر، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے خود کھڑے ہوکر اپنے ہاتھ سے تمام پودے لگائے، صرف ایک پودا کسی اور نے لگادیا، نتیجہ یہ ہوا کہ حضور ﷺ کے لگائے ہوئے سارے پودے لگ گئے، وہی ایک نہیں لگا جو کسی اور نے لگایا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اکھاڑ کر پھر اسی جگہ لگادیا، تو وہ بھی لگ گیا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان درختوں نے اسی سال پھل دیئے، سوائے ایک کے، تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اکھاڑ کر پھر لگادیا، چنانچہ اس درخت میں بھی اسی سال پھل آیا، اور حضور ﷺ نے حضرت سلمان کو مرغی کے انڈے کے برابر سونا دیا، لیکن دینے سے پہلے اسے اپنی زبان پر رکھ کر پھرایا، حضرت سلمان نے اس میں سے اپنے آقاؤں کو چالیس اوقیہ وزن کرکے دیا، اور ان کے پاس اتنا باقی بچ گیا جتنا انہوں نے موالی کو دیا تھا[1]۔

ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حنظلہ بن حذیم کے سر پر دست مبارک پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی، تو حضرت حنظلہؓ کے پاس کوئی آدمی لایا جاتا جس کے چہرہ پر ورم ہوتا یا بکری لائی جاتی جس کے تھن میں ورم ہوتا، اور اسے اس جگہ پر لگادیا جاتا جہاں رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ پھیرا تھا تو ورم دور ہوجاتا[2]۔

آپ ﷺ کی خدمت میں بیماروں، اپاہجوں اور پاگلوں کو لایا جاتا تھا، اور آپ ﷺ اپنا دست مبارک اس پر پھیر دیتے، جس کے نتیجے میں بیماری، پاگل پن اور جسمانی معذوری میں جو بھی مصیبت ان کو لاحق ہوتی وہ دور ہوجایا کرتی تھی[3]۔

ایسے ہی وہ لوگ اس بات کے بھی حریص تھے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے گھر میں کسی جگہ نماز پڑھ لیں، تاکہ وہ لوگ پھر اسی جگہ

---

(۱) حدیث اسماء بنت ابی بکر کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض ۳/ ۳۴۲۔

(۳) صحیح مسلم مع شرح الامام النووی ۱۴/ ۱۲۳۔

(۴) صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱۵/ ۸۲، الشفاء للقاضی عیاض ۱/ ۲۷۸۔

(۱) حدیث سلمان ...... کی روایت بزار (۳/ ۲۶۸، کشف الأستار طبع الرسالہ) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع میں کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (۹/ ۳۳۷ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث حنظلہ بن حذیم کی روایت احمد (۵/ ۶۷، ۶۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۹/ ۴۰۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) نسیم الریاض ۳/ ۱۴۷۔

نماز پڑھا کریں اور حضور ﷺ کی برکت انہیں ملتی رہے، حضرت عتبان بن مالک سے جو کہ بدری صحابی ہیں، مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں اپنی قوم بنی سالم کو نماز پڑھاتا تھا، میرے اور ان کے درمیان ایک وادی تھی، جب بارش آتی تو میرے لئے اسے پار کرکے ان کی مسجد تک جانا دشوار ہوجاتا، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: میری نگاہ کمزور ہے، اور یہ وادی جو میرے اور میری قوم کے درمیان بہتی ہے، جب بارش آتی ہے تو اس کو پار کرنا میرے لئے دشوار ہوجاتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے یہاں تشریف لائیں اور میرے گھر میں کسی جگہ نماز پڑھ لیں، تو میں بھی اس جگہ کو نماز کی جگہ بنالوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سأفعل إن شاء الله" (ایسا کردوں گا اگر اللہ نے چاہا)، چنانچہ دوسرے دن جب دن چڑھ گیا تو رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر تشریف لائے، رسول اللہ ﷺ نے اندر آنے کی اجازت مانگی، میں نے اجازت دے دی، حضور ﷺ بیٹھے نہیں، کھڑے ہی کھڑے فرمایا: تم کس جگہ چاہتے ہو کہ میں تمہارے گھر میں نماز پڑھوں؟ میں نے اس جگہ کو اشارہ سے بتایا جہاں میں چاہتا تھا کہ حضور ﷺ نماز پڑھیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اللہ اکبر کہہ کر نیت باندھی، ہم نے آپ کے پیچھے صف لگائی، آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی پھر سلام پھیرا، جب آپ نے سلام پھیرا تو ہم نے سلام پھیر دیا[1]۔

سوم – آب زمزم سے برکت حاصل کرنا:

۱۵ – علماء اس طرف گئے ہیں کہ آب زمزم کا پینا دنیا وآخرت کے مقصد کے حصول کے لئے سنت ہے، اس لئے کہ وہ بابرکت ہے، رسول اللہ

(۱) حدیث عتبان بن مالک کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ماء زمزم لما شرب له"[1] (آب زمزم ہر اس مقصد کے لئے ہے جس کے لئے اسے پیا جائے)۔

چہارم – نکاح میں بعض زمانوں اور جگہوں سے برکت حاصل کرنا:

۱۶ – جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ عقد نکاح مسجد میں اور جمعہ کے دن کرنا مستحب ہے، تاکہ مسجد اور جمعہ کے دن کی برکت حاصل ہو، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدفوف"[2] (اس نکاح کا اعلان کرو، اور اسے مسجد میں کرو اور (اعلان کے لئے) اس پر دف بجاؤ)۔

تبسط

دیکھئے: "توسعۃ"۔

(۱) حدیث: "ماء زمزم لما شرب له" کی روایت احمد (۳/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، منذری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۳۵۷ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد ....." کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث غریب حسن ہے اور عیسیٰ بن میمون انصاری جو اس کے راوی ہیں، وہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف مانے جاتے ہیں۔

تبع

دیکھئے: "تابع"۔

تبعّض

دیکھئے: "تبعیض"۔

تبعة

دیکھئے: "اتباع" اور "ضمان"۔

تبعیض

تعریف:

۱- تبعیض لغت میں تجزیہ (یعنی اجزاء بنانا) کے معنی میں ہے، اور وہ "بعّض الشيء تبعيضا" کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے یعنی الگ الگ جز بنایا، بعض الشيء: شی کے جز کو کہتے ہیں، اور وہ شی کا ایک حصہ ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی سے ہے: أخذوا ماله فبعّضوه (انہوں نے اس کا مال لیا اور اس کی تبعیض کردی یعنی اسے اجزاء میں الگ الگ کیا)[1]۔

کلمہ تبعیض فقہاء کے استعمال میں بھی اسی معنی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تفریق:

۲- تفریق: "فرق الشئ تفريقا" کا مصدر ہے، یعنی فصّله أبعاضا (اس نے اس کو بعض بعض کر کے الگ کیا)، لہذا یہ تبعیض اور تجزیہ کے ہی معنی میں ہوا، اور وہ جمع کرنے کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: "فرقت بين الرجلين فتفرقا" (میں نے دو آدمیوں کے بیچ میں تفریق کی، پس وہ جدا جدا ہوگئے)۔ ابن الاعرابی نے کہا: "فرقت بين الكلامين فافترقا" بغیر تشدید کے ہے، اور "فرّقت بين العبدين فتفرقا" تشدید کے ساتھ ہے، مخفف کا

---

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ "بعض"۔

استعمال معانی میں کیا گیا اور مثقل (مشدد) کا استعمال اعیان میں کیا گیا ہے، ان کے علاوہ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، اور مثقل (مشدد) مبالغہ کے لئے ہے (۱)، اور تفریق دو چیزوں کے درمیان تمیز کے معنی میں بھی آتی ہے۔

شرعی حکم:

۳- تبعیض کا کوئی عام اور جامع حکم نہیں ہے، اور اسے کسی ایک حکم پر جمع کرنا بھی ممکن نہیں، اس کا حکم ان چیزوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے جو اس سے متعلق ہوں، جیسے عبادات، معاملات، دعاوی، جنایات وغیرہ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

اہم قواعد جن پر تبعیض کے مسائل و احکام مبنی ہیں:

۴- جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے تبعیض کے احکام مختلف مذاہب کے بہت سے قواعد فقہیہ پر مبنی ہیں، ان میں سے اہم قواعد کو ہم اجمالی طور پر ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- قاعدہ ''غیر متجزی کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے'':

۵- لہذا جب کوئی شخص اپنی بیوی کو نصف طلاق دے تو ایک طلاق واقع ہوگی، یا نصف عورت کو طلاق دے تو (پوری عورت) مطلقہ ہوجائے گی (۲)۔

حنفیہ کے یہاں اس قاعدہ کے اور بھی فروع ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر ان کی جگہ پر آئے گا، اس کی نظیر شافعیہ کا یہ قاعدہ ہے: ''جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے، اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے'' (۱)۔

(۱) مختار الصحاح، محیط المحیط، لسان العرب المحیط۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۰۹۔

ب- جو چیز بدل ہوکر جائز ہوئی ہو وہ تبعیض کی وجہ سے ایک ساتھ بدل اور مبدل منہ میں داخل نہیں ہوسکتی:

۶- لہذا رافعی عدد کے باب میں کہتے ہیں: ایک ہی واجب بعض اصل اور بعض بدل کے ساتھ ادا نہیں ہوسکتا، جیسے کفارہ کی صورتیں اور جیسے تیمم وضو کے ساتھ، البتہ ان میں سے ایک کے ساتھ ہوسکتا ہے، جیسے کوئی شخص پانی اتنا پاتا ہے جو اس کے وضو کے لئے کافی نہیں تو وہ اس پانی کو استعمال کرے اور باقی کی طرف سے تیمم کرلے (۲)۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

ج- قاعدہ ''آسان چیز سخت چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی'':

۷- ابن سبکی کہتے ہیں: یہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان ''إذا أمرتکم بأمر فأتوا منہ ما استطعتم'' (۳) (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اتنا کرو جتنے کی استطاعت رکھتے ہو) سے مستنبط قواعد میں سے سب سے مشہور قاعدہ ہے، اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا سورۂ فاتحہ کے بعض حصہ پڑھنے پر قادر ہو تو اتنا پڑھنا اس پر لازم ہوگا۔

اور جیسے اگر صدقۂ فطر کے کچھ صاع کی ادائیگی کرسکتا ہو تو اصح

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۴۹۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) حدیث: ''إذا أمرتکم بشيء فأتوا منہ ما استطعتم ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قول میں اتنا نکالنا اس پر لازم ہوگا۔ اس قاعدہ سے چند امور مستثنیٰ ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ پانی نہ پانے والا وہ شخص جسے حدث لاحق ہو اگر برف یا اولہ پائے اور اسے پگھلانا دشوار ہو تو (صحیح) مذہب کے مطابق اس سے سر کا مسح کرنا واجب نہیں، اور جیسے اگر کوئی شخص ترتیب وار واجب ہونے والے کفارہ میں غلام کے بعض حصہ کا مالک ہو تو اس پر اتنا غلام آزاد کرنا قطعاً واجب نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے قطعی طور پر مکمل غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے [1]، ان احکام کی تفصیل آگے آئے گی۔

احکام تبعیض

طہارت میں تبعیض:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ تبعیض طہارت میں پائی جاتی ہے:

اگر کسی شخص کا ہاتھ کہنی سے کٹا ہو تو فرض کئے گئے حصہ میں سے جو باقی ہو اسے دھوئے گا، اسی طرح ہر وہ عضو جس کا بعض حصہ ساقط ہو جائے تو باقی حصہ کے ساتھ دھونے یا مسح کرنے کا حکم باقی رہے گا، چونکہ قاعدہ ہے: "المیسور لا یسقط بالمعسور" [2] (آسان چیز سختی یا تنگی کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی)۔

اگر جنبی شخص صرف اتنا پانی پائے جو بعض اعضاء کے دھونے کے لئے کافی ہو تو حنفیہ، مالکیہ، ابن منذر کا مذہب اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ تیمم کرلے اور پانی کو چھوڑ دے، کیونکہ یہ پانی اسے پاک نہیں کرے گا، لہذا اس کے لئے اس کا استعمال لازم نہ ہوگا، جیسا کہ ماء مستعمل ہے، اور اس لئے کہ اس میں بدل اور مبدل منہ کو جمع کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ جو چیز بدل کے

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۲/ ۱۴۳، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۲۷، ۲۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۵۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۲/ ۱۴۳، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

طور پر جائز ہوتی ہے اس میں تبعیض داخل نہیں ہوتی، یہی حسن، زہری اور حماد کا بھی قول ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اتنے پانی کا استعمال کرنا اس پر لازم ہے، اور باقی کے لئے تیمم کرے، عبدہ بن ابی لبابہ اور معمر اسی کے قائل ہیں، اور اسی طرح کی بات عطاء بھی کہتے ہیں [1]۔

اگر ایسا شخص جسے حدث اصغر لاحق ہو، اس پانی کا کچھ حصہ پائے جو وضو کے لئے کافی ہو تو اس کا حکم بھی ان لوگوں کے نزدیک مختلف نہیں ہوگا جو بدل اور مبدل منہ کے جمع کرنے کو جائز نہیں کہتے (یعنی تیمم کرے گا اور پانی کا استعمال نہیں کرے گا)، شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کا استعمال واجب ہوگا، یہی حنابلہ کی بھی ایک رائے ہے، اس لئے کہ وہ پانی کے ذریعہ بعض طہارت پر قادر ہے، لہذا جنبی کی طرح اتنے پانی کا استعمال لازم ہوگا، جیسے کہ اگر جنبی کے بدن کا بعض حصہ تندرست ہوتا اور بعض زخمی (تو تندرست والے حصہ کے مطابق پانی کا استعمال لازم تھا)۔

حنابلہ میں سے ان لوگوں کا ماخذ جو اس صورت کو جائز نہیں کہتے، یہ ہے کہ حدث اصغر کا ختم کرنا اس طرح ممکن نہیں کہ کچھ ختم ہو اور کچھ ختم نہ ہو، لہذا اتنے پانی کے استعمال سے مقصود حاصل نہ ہوگا، یا اس لئے کہ بعض اعضاء سے حدث اصغر کو ختم کرنا ممکن تو ہے لیکن چونکہ یہاں پے در پے دھونے میں خلل پڑے گا، اس لئے دھونا باطل ہو جائے گا، لہذا کوئی فائدہ نہیں رہے گا، یا اس لئے کہ حدث لاحق ہونے والے شخص کے بعض اعضاء کا دھونا مشروع نہیں ہے، بخلاف

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۹۶، المغنی ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۲/ ۱۴۳، قواعد ابن رجب/ ۱۱، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۹۔

جنبی کے بعض اعضاء کے دھونے کے (کہ ان کا دھونا مشروع ہے)[1]۔

اسی اختلاف پر زخمی اور مریض کا معاملہ ہے جبکہ اس کے بعض بدن کا دھونا ممکن ہو اور بعض ممکن نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک کہتے ہیں: اگر اس کا اکثر بدن صحیح ہو تو دھوئے، ورنہ تیمم کرے، اور اگر معاملہ برعکس ہو تو تیمم کرے، اور اس پر دھونا نہیں ہے، اس لئے کہ بدل اور مبدل منہ کے درمیان جمع کرنا واجب نہیں، جیسے (کفارہ میں) روزہ رکھنا اور کھانا کھلانا، حنابلہ کے نزدیک اس پر اتنا حصہ دھونا لازم ہوگا جتنا کہ ممکن ہو، اور باقی کے لئے تیمم ہوگا، اور اسی کے قائل امام شافعی بھی ہیں[2]۔

۹- اور اگر وہ وضو کرے اور اپنے دونوں موزے پر مسح کرے، پھر مدت ختم ہونے سے پہلے دونوں کو اتار دے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے دونوں قدموں کو دھولینا کافی ہو جائے گا۔

حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب اس نے مدت ختم ہونے سے پہلے اپنے دونوں موزے اتار دیئے تو اس کا وضو باطل ہوگیا، اسی کے قائل نخعی، زہری، مکحول، اوزاعی اور اسحاق ہیں، یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو وضو میں پے در پے دھونے کے وجوب کے سلسلہ میں ہے، پس جس نے تفریق کی اجازت دی ہے اس نے دونوں قدموں کے دھونے کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ اس کے بقیہ اعضاء دھوئے ہوئے ہیں، اور جس نے تفریق سے منع کیا ہے اس نے پے در پے دھونا نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کے وضو کو باطل قرار دیا ہے۔

ایک موزہ اتار دینا اکثر اہل علم کے نزدیک دونوں کے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۶، المغنی ۱/ ۲۵۸۔

اتار دینے کی طرح ہے، ان اہل علم میں مالک، ثوری، اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، امام شافعی، اصحاب رائے اور حنابلہ ہیں، لہذا اس پر دوسرا اتارنا بھی لازم ہوگا۔ زہری نے کہا ہے کہ بس وہی قدم دھوئے جس سے موزہ اتارا ہے، اور دوسرے پر مسح کرے، اس لئے کہ وہ دونوں دو عضو ہیں، لہذا وہ دونوں سر اور قدم کے مشابہ ہوگئے[1]۔

جیسا کہ یہ جائز نہیں کہ ایک پیر کو دھوئے اور دوسرے پر مسح کرے، اس لئے کہ شارع نے وضو کرنے والے کو اس بات کے درمیان اختیار دیا ہے کہ وہ دونوں پیر دھوئے یا موزوں پر مسح کرلے، اس لئے کہ بدل اور مبدل منہ کے درمیان جمع نہیں کیا جاسکتا[2]۔

۱۰- جہاں تک سر کے مسح میں تبعیض کا معاملہ ہے تو فقہاء کرام نے سر کے مسح کی فرضیت پر اتفاق کیا ہے، البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے سر کے بعض حصہ کا مسح کرلینا کافی ہے، اسی کی طرف حسن، ثوری اور اوزاعی بھی گئے ہیں، سلمہ بن الاکوعؓ سے منقول ہے کہ وہ اپنے سر کے اگلے حصہ کا مسح کرتے تھے، اور عبداللہ بن عمر تالو پر مسح کیا کرتے تھے۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ ہر ایک کے حق میں پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے، مگر امام احمد کی روایت سے ظاہر یہ ہے کہ مرد پورے سر کا مسح کرے اور عورت کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ اپنے سر کے اگلے حصہ کا مسح کرے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۳، ۱۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۲، المغنی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۷، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، شرح الزرقانی ۱/ ۵۹، المغنی ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

مسح کی جگہ اور مسح کی جو مقدار کافی ہو جاتی ہے، اس کے بیان میں تفصیل ہے جس کا ذکر اس کے مقام پر کیا گیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''وضو''۔

نماز میں تبعیض:

۱۱ – ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے بعض افعال میں تبعیض جائز ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

جب نماز پڑھنے والا سورۂ فاتحہ کا کچھ حصہ پڑھنے پر قادر ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اتنا حصہ پڑھنا اس پر لازم ہے۔ اس باب میں شافعیہ کے نزدیک اصل یہ قاعدہ ہے: ''المیسور لا یسقط بالمعسور'' یعنی اگر کل پر قدرت نہ ہو تو بعض جس پر قدرت ہو وہ ساقط نہیں ہوتا۔ اور حنابلہ کے نزدیک یہ قاعدہ ہے: من قدر علی بعض العبادۃ فما ھو جزء من العبادۃ –وھو عبادۃ مشروعۃ في نفسہ– فیجب فعلہ عند تعذر فعل الجمیع بغیر خلاف[1] (جو شخص بعض عبادت پر قادر ہو، تو جو حصہ جزء عبادت ہو (اور یہ وہ ہے جو فی نفسہ عبادت مشروعہ ہے) تو تمام فعل کے دشوار ہونے کے وقت اتنا ہی کر لینا بلا کسی اختلاف کے واجب ہے)۔

لیکن حنفیہ کے یہاں یہ اصول نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا متعین نہیں، بلکہ قرآن کی کوئی آیت کسی جگہ سے پڑھ دینا کافی ہے (فرضیت ادا ہو جائے گی)[2]۔

اگر نماز پڑھنے والا ستر چھپانے کے لئے کپڑے کی کچھ مقدار پائے تو ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اتنی مقدار کا استعمال قطعی طور پر لازم ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص رکوع وسجود سے عاجز ہو، مگر قیام سے عاجز نہ ہو تو حنفیہ کے علاوہ دیگر مذاہب میں قیام اس پر لازم ہوگا، اور جب نماز میں رفع یدین بلا کمی یا زیادتی کے ممکن نہ ہو تو قواعد مذکورہ کی بنیاد پر جتنا ممکن ہو اتنا کرے[1]، اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا أمرتکم بأمر فأتوا منہ ما استطعتم''[2] (جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو اتنا کرو جتنے کی استطاعت رکھتے ہو)۔

زکاۃ میں تبعیض:

۱۲ – جس نے نصاب کا کوئی جز قصداً ضائع کر دیا تاکہ کم ہو جائے اور زکاۃ اس سے ساقط ہو جائے تو امام مالک اور حنابلہ کے نزدیک زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور سال کے آخر میں اس سے زکاۃ لی جائے گی اگر اس کا بدل دینا یا ضائع کرنا وقت وجوب کے قریب ہوا ہو، اور اگر شروع سال میں ہی ایسا کیا تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں یہ گمان نہیں کہ اس نے زکاۃ سے فرار اختیار کیا ہے، اسی کے قائل اوزاعی، ابن الماجشون، اسحاق اور ابوعبید ہیں۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ زکاۃ اس سے ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ سال پورا ہونے سے پہلے نصاب سے کم ہو گیا، لہذا زکاۃ واجب نہیں ہوئی، جیسا کہ وہ اگر اسے اپنی کسی ضرورت میں ختم کر دے[3]۔

---

(۱) الدسوقی ۱/۲۳۶، روضۃ الطالبین ۱/۲۳۶، المغنی ۱/۴۸۷، المواہب السنیہ علی ہامش الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۴۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۴۲، ۱۴۳، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۲۲۷، ۲۲۸، قواعد ابن رجب ص ۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۰۰، المغنی ۱/۴۷۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۷۷، ۵۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۰، ۲۵۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۸۹، المغنی ۱/۴۷۱، ۴۹۵، ۵۹۵، ۵۹۶۔

(۲) حدیث: ''إذا أمرتکم......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۲/۳۱، الدسوقی ۱/۴۳۷، روضۃ الطالبین ۲/۱۹۰، المغنی ۲/۶۷۹۔

روزہ میں تبعیض :

۱۳ - ایک دن کے کچھ حصہ کا روزہ صحیح نہیں، لہذا جو شخص دن کے کچھ حصہ میں روزہ رکھنے کی قدرت رکھتا ہو اس پر روزہ رکھنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شرعی روزہ نہیں [1]۔

لیکن جو شخص رمضان المبارک کے کچھ دنوں کے روزہ رکھنے کی قدرت رکھے اور پورے رمضان کے روزوں کی قدرت نہ ہو تو اس پر اتنے روزے لازم ہیں جتنے کی اسے قدرت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [2] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے، لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

حج میں تبعیض :

الف - احرام میں تبعیض :

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تبعیض، احرام کے منعقد ہونے میں مؤثر نہیں، لہذا جب اس نے یوں کہا: ''میں نے نصف نسک کا احرام باندھا'' تو پورے نسک (حج) کا احرام ہوگیا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے: ''المضاف للجزء کالمضاف للکل'' (جز کی طرف نسبت کل کی طرف نسبت کرنے کی طرح ہے)، اور ایک قاعدہ ہے: ''ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کله'' (اس چیز کے بعض کا ذکر جو تقسیم نہ ہو سکے کل کے ذکر کی طرح ہے)، اور ایسے ہی یہ قاعدہ ہے: ما لا یقبل التبعیض یکون اختیار بعضه کاختیار کله، و إسقاط بعضه کإسقاط کله [3] (جو چیز تبعیض کو قبول نہ

(۱) المواہب السنیۃ علی ہامش الاشباہ والنظائر للسیوطی ۹ر۳۴۳، قواعد ابن رجب ر ۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۸۵۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳ر ۱۵۳، ۱۵۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۸۹۔

کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور اس کے بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے)۔

جیسا کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ پورے سر کے ڈھانکنے اور بعض سر کے ڈھانکنے، اسی طرح عورت کے لئے پورے چہرہ کے ڈھانکنے (یا بعض چہرہ کے ڈھانکنے)، پورے ناخنوں کو کاٹنے، یا بعض ناخنوں کو کاٹنے، اور پورے سر کو منڈوانے یا بعض سر کو منڈوانے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہذا محرم کو بعض سر ڈھانکنے سے بھی منع کیا گیا ہے، جیسا کہ پورے سر کے ڈھانکنے سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسرے اعضاء کے ڈھانکنے اور کاٹنے میں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا تخمروا رأسه'' [1] (مت ڈھانکو اس کے سر کو)۔ جس چیز سے روکا گیا ہو اس کے بعض کا کرنا بھی حرام ہے، ایسے ہی جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''ولا تحلقوا رؤوسکم ......'' [2] (اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ......)، تو اس نے بعض سر کے منڈوانے کو حرام کردیا [3]، اور بعض اور کل کے اعتبار سے جو فرق مرتب ہوتا ہے وہ دم اور فدیہ کا ہے، اس کے لئے ''احرام'' اور ''حج'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب - طواف میں تبعیض :

۱۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طواف پورے بیت اللہ شریف کا ہی مشروع ہے، اگر بیت اللہ کا کچھ حصہ بھی طواف میں چھوڑ دے گا تو طواف باطل ہوجائے گا [4]، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حطیم کے اندر

(۱) حدیث: ''لا تخمروا رأسه......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳ر۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ر۸۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۲ر ۱۶۲، ۲۰۱، ۲۰۴، الحطاب ۳ر ۱۴۰، ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۳ر ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۶، المغنی ۳ر ۳۱۹، ۳۲۴۔

(۴) الحطاب ۳ر ۷۱، ۷۲، روضۃ الطالبین ۳ر ۸۰، ۸۱، المغنی ۳ر ۳۸۲، ۳۸۳۔

طواف کیا ہے تو اس پر لازم ہے کہ چھوڑے ہوئے حصہ کے طواف کی قضا کرے، اگر قضا نہیں کرے گا تو دم لازم ہوگا[1]، اور رہا مسئلہ طواف کے چکروں کی تعداد کا تو اس میں پورے سات چکروں سے کم کرنا جائز نہیں، البتہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: چار چکر رکن (فرض) ہیں، اور جو اس پر زیادہ ہیں وہ واجب ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف میں ضروری ہے کہ ابتداء میں پورے بدن کے ساتھ پورے حجر اسود سے گزرے، لہذا اگر اس کا بعض بدن حجر اسود کے مقابل رہا اور بعض بدن بیت اللہ کے دروازہ کی جانب حجر اسود سے آگے بڑھ جائے تو اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

جدید قول یہ ہے کہ اس چکر کو شمار نہیں کیا جائے گا، قدیم قول یہ ہے کہ شمار کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں احتمال ہیں، بہر حال اگر پورے بدن کے ساتھ بعض حجر اسود کے مقابل میں آ گیا اور بعض کے نہیں آیا تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، جیسا کہ اس کے لئے یہ بات کافی ہوجاتی ہے کہ نماز میں پورے بدن کے ساتھ کعبہ کے بعض حصہ کا استقبال کرے[2]۔

نذر میں تبعیض:

۱۶ - جس نے نصف رکعت نماز یا دن کے بعض حصہ میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اس پر تکمیل واجب ہوگی، روزہ کی تکمیل یہ ہے کہ پورے دن کا روزہ رکھنا ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے، لیکن حنفیہ میں امام محمد اور زفر اور مالکیہ میں ابن الماجشون اس کے قائل نہیں ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۸۰، المغنی ۳/ ۳۷۱۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ دن کے بعض حصہ میں مفسد صوم امور سے رک جانا اس کے لئے کافی ہوگا، اس بنا پر کہ جس چیز کی نذر صحیح ہوتی ہے اس کی جنس سے کم از کم مقدار پر نذر محمول ہوتی ہے، اور دن کے بعض حصے میں مفسد صوم امور سے رک جانا بھی روزہ ہی ہے، فقہاء کا نماز کے بارے میں بھی اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب، حنابلہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دو رکعت سے کم کافی نہ ہوگی۔

تمرہزی نے "شرح الفرائد البہیۃ" میں نقل کیا ہے کہ یہی معتمد ہے اور اس قاعدہ کے موافق ہے کہ "جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے"۔ اور اس لئے کہ کم سے کم نماز جو شرع سے ثابت ہے وہ دو رکعت ہے، لہذا نذر کو اسی پر محمول کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک رکعت بھی کافی ہوجائے گی، کیونکہ کم سے کم نماز ایک رکعت ہے۔

شافعیہ اصح قول میں، مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور حنفیہ میں سے امام محمد و امام زفر اس طرف گئے ہیں کہ اس حالت میں جب کہ اس نے نصف رکعت یا دن کے بعض حصے کے روزہ کی نذر مانی ہے، اس کی نذر منعقد نہیں ہوگی، لہذا اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور نذر کو پورا کرنا واجب نہ ہوگا[1]۔

ان سب کی تفصیل کے لئے "نذر" اور "أیمان" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الحطاب ۲/ ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۵، ۳۱۳، المغنی ۹/ ۱۱، الأشباہ للسیوطی/ ۱۴۴۔

کفارہ میں تبعیض :

۱۷ - کفارہ میں تبعیض کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ کفارہ میں تبعیض جائز نہیں، لہذا یہ جائز نہیں کہ نصف غلام آزاد کرے اور ایک ماہ کے روزے رکھے، یا ایک ماہ کے روزے رکھے اور تیس مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا کفارۂ یمین اس طرح ادا کرے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور پانچ مسکینوں کو کپڑا دے، اس لئے کہ جس چیز میں تخییر جائز ہوتی ہے اس میں تبعیض جائز نہیں، الا یہ کہ وہ کسی متعین شخص کا حق ہو اور وہ تبعیض پر راضی ہو، یہاں پر حق، اللہ تعالی کا ہے (اور تبعیض پر اللہ کی رضا معلوم نہیں)[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کفارہ میں تبعیض جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مطلقاً پانچ مسکینوں کو کھانا کھلایا اور پانچ کو کپڑا دیا تو جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے بعد نص میں ذکر کردہ واجب عدد کو پورا کر دیا ہے، لہذا کافی ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اس کو ایک جنس سے نکالتا۔ حنفیہ کے نزدیک کھانا کھلانے کی طرف سے کافی ہو جائے گا بشرطیکہ یہ کھانا کھلانا، کپڑا پہنانے کے مقابلے میں سستا ہو اور اگر برعکس ہو تو جائز نہ ہوگا۔ جواز یا عدم جواز کی یہ صورت اطعام اباحت میں ہوگی (کھانے پر قدرت دی ہو لے جانے کی اجازت نہ دی ہو)، لیکن اگر کھانے کا مالک بنا دیا ہو تو ہر صورت میں جائز ہے، (چاہے کھانا، کپڑے سے سستا ہو یا کپڑا کھانے سے سستا ہو) اور کھانا کپڑے کے قائم مقام مانا جائے گا[2]۔

بیع میں تبعیض :

۱۸ - بیع میں تبعیض جائز ہے جب کہ قبضہ کرنے اور حوالہ کرنے میں بائع اور مشتری میں سے کسی کو ضرر لاحق نہ ہو، یا وہ ضرر جہالت اور جھگڑے کا سبب نہ بنے، اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ فقہاء کا ان آثار و نتائج میں اختلاف ہے جو تبعیض کے وقوع پر مرتب ہوتے ہیں، ذیل میں اس کا بیان آ رہا ہے:

جو عقد کسی مثلی چیز جیسے مکیلی یا موزونی یا ذراعی (یعنی ہاتھ یا گز سے ناپی جانے والی چیز) ہو، یا اس چیز پر جو ذوات القیم میں سے ہو واقع ہوا ہو تو اس کے مختلف ہونے سے تبعیض کا حکم بھی مختلف ہوگا۔

۱۹ - اگر عقد کسی مثلی (ناپی یا تولی جانے والی) چیز پر ہوا ہو اور اس کی تبعیض میں ضرر نہ ہو، جیسے کسی نے غلہ کا ڈھیر اس شرط پر بیچا کہ وہ سو قفیز ہے سو درہم میں، اور وہ اس سے کم یا زیادہ نکلا، تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدنے والے کو اختیار ہوگا کہ قلیل کو اس کے حصۂ ثمن سے لے لے یا بیع کو فسخ کر دے، یہی مالکیہ اور شافعیہ کا بھی مذہب ہے، اور حنابلہ کی دو روایوں میں سے ایک رائے یہی ہے، کیونکہ صفقہ (معاملہ) متفرق ہو گیا، اور اس لئے بھی کہ اس نے مبیع کو کم پایا، لہذا اسے فسخ کا اختیار رہو گا جس طرح ڈھیر کے علاوہ کی صورت میں ہوتا ہے اور جیسے صفت کے نقصان کی صورت میں ہوتا ہے۔

حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اسے اختیار نہیں ملے گا، اس لئے کہ مقدار کا نقصان باقی ماندہ کیلی چیز میں عیب نہیں، برخلاف غیر کیلی کے (کہ اس میں عیب ہے)۔

اور حنفیہ کے نزدیک مثلی چیز میں نقصان کے وقت اختیار دینا اس صورت کے ساتھ مقید ہے جبکہ پوری مبیع یا کچھ مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو، لیکن اگر نقص کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کر لیا تو اختیار نہیں رہے گا، بلکہ نقصان کو لوٹا لے گا۔ علاوہ ازیں یہ اختیار اس بات کے ساتھ بھی مقید

(۱) الحطاب ۳/ ۲۷۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۰، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۶۱، المغنی ۸/ ۷۵۹، قواعد ابن رجب/ ۲۲۹۔

ہے کہ مبیع کا مشاہدہ نہ کیا ہو کہ اگر مشاہدہ کرلیا ہو تو دھوکہ کا امکان ختم ہوجائے گا (اور اختیار باقی رہے گا)۔

اور ایسی وزن کی جانے والی چیز جس کی تبعیض میں ضرر ہو، جیسے کہ اگر کسی نے موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن ایک مثقال ہے، جب وزن کیا گیا تو زیادہ پایا، تو وہ مشتری کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ جن چیزوں کو تبعیض نقصان پہنچاتی ہے اس میں وزن کی حیثیت وصف کی ہوتی ہے، جیسے کپڑے میں ناپ[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے "خیار" کی اصطلاح۔

۲۰- اگر عقد کسی ایسی چیز پر واقع ہوا ہو جس کو ذراع (ہاتھ یا گز وغیرہ) سے ناپ کر فروخت کرتے ہیں، جیسے کسی شخص نے کپڑا فروخت کیا اس شرط پر کہ وہ مثلاً سو ذراع ہے، ناپا گیا تو کم نکلا، تو حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اور یہی اصحاب شافعی کا بھی قول ہے کہ مشتری اقل کو پورے ثمن کے ساتھ لے لے گا یا چھوڑ دے گا، اور اگر زیادہ نکلا تو اتنی ہی قیمت پر قضاءً سب کو لے لے گا اور بائع کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ ذراع (ناپ) قیمی چیزوں میں وصف ہے، تبعیض کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہوجاتا ہے۔ برخلاف مقدار کے جو مثلی یعنی مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہو (کہ تبعیض ان میں عیب نہیں پیدا کرتی)، وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی الا یہ کہ مبیع اس کو شامل ہونے کی وجہ سے وہ مقصود ہوجائے، مثلاً ذراعی چیز کی بیع میں یوں کہے، ہر ذراع ایک درہم میں ہے[2]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کمی معمولی ہو تو باقی کا لینا لازم ہے اتنے ثمن کے ساتھ جو اس مقدار کے مطابق ہو، اور اگر کمی زیادہ ہو تو اختیار دیا جائے گا کہ باقی کو اسی کی قیمت کے مطابق لے لے یا

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰، مجلۃ الاحکام العدلیہ ۲/ ۲۲۴، ۲۲۵، منح الجلیل ۲/ ۱۹۴۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۱۳۵، منح الجلیل ۲/ ۵۰۵۔

واپس کردے۔

حنابلہ کے نزدیک زیادتی کی صورت میں دو روایتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ بیع باطل ہے، دوسری یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اور جو زیادہ ہے وہ بائع کا ہوگا، اور اسے اختیار دیا جائے گا کہ زائد مبیع کو مشتری کے حوالہ کرے یا صرف سو ذراع حوالہ کرے۔ اگر بائع پوری (زائد کے ساتھ) حوالہ کرنے پر راضی ہو تو مشتری کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، لیکن اگر زائد کو حوالہ کرنے سے انکار کرے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا پورے متعینہ ثمن اور زائد والے حصہ کی رقم کے ساتھ لے لے۔

اسی طرح کمی کی صورت میں بھی حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ بیع باطل ہے، دوسری یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اور مشتری کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کردے یا ثمن کی اتنی ہی مقدار ادا کرکے بیع برقرار رکھے۔

اصحاب شافعی کہتے ہیں: اگر وہ بیع کو باقی رکھنا چاہتا ہے تو پورے ثمن کے ساتھ ہی باقی رکھ سکتا ہے، یا اگر اس پر راضی نہیں تو فسخ کردے۔ اس کی بنیاد انہیں کے اس قول پر ہے: "إن المعیب لیس لمشتریه إلا الفسخ، أو إمساکه بکل الثمن"[1] (عیب دار چیز خریدنے والے کے لئے دو ہی صورتیں ہیں یا تو فسخ کردے یا پھر پورے ثمن کے ساتھ اس کو باقی رکھے)۔

قیمی (قیمت والی) چیزوں میں تبعیض:

۲۱- دوسری چیزوں میں تبعیض کے سلسلے میں صاحب روضۃ الطالبین نے ذکر کیا ہے: اگر تلوار یا برتن یا ان جیسی چیزوں کا جزء

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۷، المغنی ۴/ ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، منح الجلیل ۲/ ۱۹۴، ۵۰۵۔

مشترک فروخت کرے تو بیع صحیح ہے اور وہ مشترک ہوجائیں گی، اور اگر اس سے کچھ حصہ کو متعین کردیا اور بیچا تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حوالگی بغیر کاٹے نہیں ہوسکتی، اور اس میں نقص ہے اور مال کو ضائع کرنا ہے۔

اسی طرح اگر دیوار یا کھمبے کا متعین جزء فروخت کیا اور اس دیوار یا کھمبے پر کوئی چیز (لکڑی) ہے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حوالگی بغیر اوپری حصے کے منہدم کئے ممکن نہیں، اور اگر اس کے اوپر کوئی چیز نہیں ہے تو پھر تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک ہی ٹکڑا ہے اور تبعیض سے پورا ضائع ہوجائے گا تو ٹکڑے کرکے بیچنا جائز نہیں، اور اگر ضائع نہ ہوتو جائز ہے[1]۔

دیگر مذاہب کے قواعد کا مقتضی بھی وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں۔

خیار عیب میں تبعیض:

۲۲- جب دو چیزوں کو ایک معاملہ کے تحت خریدا اور ان میں سے ایک میں عیب پایا، اور دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ تفریق سے ان میں نقص پیدا ہوجائے گا تو اس صورت میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ یا تو ان دونوں کو واپس کردے، یا دونوں کو رکھے اور عیب کے عوض تاوان لے لے، اور یہی امام شافعی کا ظاہر قول ہے، اور امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے اگر مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو، اس لئے کہ ایک لینے اور ایک واپس کرنے میں بائع کے حق میں حصہ تقسیم کرنا لازم آئے گا اور مشتری کو یہ حق نہیں ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عیب دار کو واپس کردے اور صحیح کو روک لے، قبضہ ہوجانے کے بعد امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب دار کو لوٹانا اور اس کے حصہ کا ثمن واپس لینا جائز ہے جب کہ ثمن عین ہو یا مثلی ہو، اگر ثمن سامان ہو تو ثمن والے سامان کی قیمت سے اتنا لوٹا لے گا جو عیب دار سامان کے برابر ہوجائے، اس لئے کہ شرکت میں ضرر ہے، یہ اس صورت میں ہے جب عیب دار سامان وجہ الصفقہ[2] نہ ہو، لیکن اگر وجہ صفقہ ہو تو مشتری کو اس کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہے کہ یا تو پورے کو واپس کردے یا پورے کے ساتھ راضی ہوجائے[3]۔

شفعہ میں تبعیض:

۲۳- ابن المنذر کہتے ہیں کہ وہ تمام اہل علم جن کا مذہب ہمیں یاد ہے اس بات پر متفق ہیں کہ اگر دو شفیع میں سے ایک اپنے شفعہ کو ترک کردے تو دوسرے کے لئے اس کے علاوہ کوئی اختیار نہیں کہ یا تو سب لے لے، یا سب چھوڑ دے، بعض کو لینے کا اسے حق نہیں، یہ امام مالک، امام شافعی اور اصحاب رائے کا قول ہے، اس لئے کہ بعض کے لینے میں مشتری کو نقصان پہنچانا ہے، کیونکہ اس پر معاملہ کو ٹکڑے کردینا ہے، اور ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر شفیع ایک ہو تو اسی بنیاد پر اسے بعض مبیع لینا جائز نہ ہوگا، اگر ایسا کرے گا تو اس کا شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ شفعہ میں تبعیض نہیں ہوتی، جب بعض ساقط ہوگیا تو پورا ساقط ہوجائے گا جیسے قصاص[4]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰، الدسوقی ۳/ ۱۳، ۱۴، ۱۳۵، منح الجلیل ۲/ ۶۹۳۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۸۹، المغنی ۴/ ۱۷۷، ۱۷۹۔

(۲) ''وجہ الصفقہ'' مالکیہ کے نزدیک وہ چیز کہلاتی ہے جس کے مقابل میں نصف سے زائد ثمن آئے۔

(۳) الحطاب ۴/ ۴۹۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۲۵، الفروق للکرابیسی ۲/ ۱۱۹، الحطاب ۵/ ۳۲۷،

اس باب میں شافعیہ کے نزدیک اصل یہ قاعدہ ہے کہ ''جو چیز تبعیض کو قبول نہیں کرتی اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کو ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے''[1]۔

اور یہ قاعدہ کہ ''جس میں تخییر جائز ہے اس میں تبعیض جائز نہیں''۔ قاضی حسین اپنے فتاوی میں کہتے ہیں: شفیع کو شفعہ لینے اور چھوڑنے کا اختیار دیا گیا ہے، لہذا اگر شفعہ کے بعض حصہ کو لینا چاہے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا[2]۔

ایسے ہی اگر شفیع کے پاس اس کی قیمت کا کچھ حصہ ہو تو وہ اس قیمت کے بقدر مبیع کا حصہ نہیں لے سکتا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کے بعض پر قدرت سے وہ چیز قطعی واجب نہیں ہوتی[3]۔

پھر یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں جب مبیع کا بعض حصہ بعض سے ممتاز نہ ہو، لیکن اگر ممتاز ہو، مثلاً دو گھر ایک ہی معاملے (بیع) میں خرید لے، اور شفیع ان میں سے صرف ایک ہی کے لینے کا ارادہ رکھتا ہو جب کہ وہ دونوں کا یا ان میں سے ایک کا شفیع ہو دوسرے کا شفیع نہ ہو، تو اس مسئلہ میں ائمہ کی آراء و اقوال مختلف ہیں[4]، جن کی جگہ کتاب ''الشفعہ'' ہے۔

سلم میں تبعیض:

۲۴- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ مجلس عقد (سلم) میں راس المال سپرد کردینا واجب ہے، اگر قبضہ سے پہلے دونوں الگ ہوجائیں تو ان کے نزدیک عقد باطل ہوجائے گا، اور اگر بعض پر قبضہ سے پہلے الگ ہوجائیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راس المال کی جس مقدار پر قبضہ نہیں ہوا اتنے میں عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ یہی بات ابن شبرمہ اور ثوری سے بھی بیان کی گئی ہے۔

اور راس المال کی جس مقدار پر قبضہ ہوگیا ہے اس کے بارے میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اتنی مقدار کے مطابق بیع سلم صحیح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک دونوں رائیں ہیں، اور حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ قبضہ کئے ہوئے حصہ میں بیع سلم صحیح نہ ہو، ان کے اس قول کی وجہ سے کہ سلم کے وقت جدا ہونے سے پہلے پورے ثمن پر قبضہ کیا جائے۔

مالکیہ نے مجلس عقد میں ہی راس المال کے سپرد کردینے کی شرط لگائی ہے، اگر بعض راس المال کی ادائیگی مؤخر ہوجائے تو ساری بیع سلم فسخ ہوجائے گی[1]۔

اگر مسلم فیہ کے بعض میں اقالہ ہوا ہو اور اس طرح اس میں تبعیض ہوگئی ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اقالہ مندوب الیہ ہے (یعنی اقالہ کو تسلیم کرلینا اور واپس کی ہوئی چیز کو واپس لے لینا ثواب کا کام ہے) اور ہر وہ نیک کام جو پورے میں جائز ہو تھوڑے میں بھی جائز ہوتا ہے، جیسے کسی کو قرض وغیرہ سے بری کرنا۔ یہی بات ابن عباسؓ، عطاء، طاؤس، حمید بن عبد الرحمن، عمرو بن دینار، حکم اور ثوری سے بھی مروی ہے۔

امام احمد ایک دوسری روایت میں اس طرف گئے ہیں کہ یہ جائز نہیں۔ ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، حسن، ابن سیرین، نخعی، سعید بن جبیر،

= ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۵/۱۰۶، المغنی ۵/۳۶۶۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۱۵۳۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۲۵۶۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۲۳۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/۲۹، الحطاب ۵/۳۲۷، ۳۲۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/۲۰۸، ۲۰۹، الحطاب ۴/۵۱۴، روضۃ الطالبین ۳/۴۲۱، ۴۲۲، ۴/۳، المغنی ۴/۳۲۸، نیل المآرب ۱/۳۶۵۔

ربیعہ، ابن ابی لیلی اور اسحاق سے اس کی کراہت مروی ہے[1]۔

اگر بعض مسلم فیہ اپنی جگہ سے ختم ہوجائے اور باقی پر قبضہ ہو چکا ہو یا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے باب ''السلم'' میں دیکھا جائے[2]۔

قرض میں تبعیض:

۲۵- قرض میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ابن عابدین نے صاحب ''جامع الفصولین'' سے یہ قول نقل کیا ہے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ قرض دینا علاحدہ کرنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ مشترک چیز کا قرض بالاجماع جائز ہے۔

رہی بات ادائیگی قرض میں تبعیض کی، جس کی صورت یہ ہے کہ جتنا قرض دیا تھا اس سے کم ادا کرنے کی شرط لگائی ہو، تو حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، خواہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جس میں ربا جاری ہوتا ہے یا ان چیزوں میں سے نہ ہو۔ شافعیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی میں برابری ضروری ہے اور کمی کی شرط اس کے مقتضی کے خلاف ہے، لہذا یہ جائز نہیں، جس طرح کہ زیادتی کی شرط۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق کمی کی شرط جائز ہے، کیونکہ قرض کی مشروعیت اسی لئے ہے تاکہ قرض لینے والوں کے ساتھ نرمی ہو، اور کمی کی شرط اس کے اصل موضوع (یعنی قرض لینے والوں کے ساتھ نرمی) سے اس کو نہیں نکالتی ہے[3]۔

۲۶- اگر قرض لینے والا بعض دین مؤجل کو اس لئے جلدی ادا کرے کہ قرض خواہ بعض دین کو معاف کردے تو یہ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اگر وہ بغیر زبان سے شرط لگائے یا معاملہ میں شرط کو بغیر ملحوظ رکھے مقروض سے حق کے بعض حصہ کو معاف کردے تو یہ جائز ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''أجل'' (ف: ۸۹)۔

رہن میں تبعیض:

۲۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں تبعیض جائز ہے، لہذا ان کے نزدیک بعض مشترک ومشاع چیز کا رہن بھی جائز ہے، خواہ اسے اپنے شریک کے پاس رکھے یا اس کے علاوہ کسی اور کے پاس، وہ مشاع تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے، اور خواہ جو مشاع سے باقی بچا ہو وہ راہن کا ہو یا غیر راہن کا[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مشاع کا رہن مطلقاً صحیح نہیں، خواہ مقارن ہو، جیسے نصف مکان (کو رہن میں رکھا)، یا طاری ہو، جیسے پہلے پورے کا رہن رکھا پھر دونوں نے مل کر بعض حصہ میں رہن کو فسخ کردیا۔ امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ رہن طاری نقصان نہیں پہنچاتا (یعنی یہ رہن جائز ہے)، لیکن پہلی بات صحیح ہے (کہ مقارن وطاری دونوں مشاع کا رہن جائز نہیں ہے)، اور خواہ اپنے شریک کے پاس رہن رکھے یا غیر شریک کے پاس، اور خواہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جو قابل تقسیم ہوں یا ان چیزوں میں سے ہو جو قابل تقسیم نہ ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشاع کا رہن جائز نہیں، لہذا اس میں تبعیض بھی جائز نہیں، اس اصل سے درج ذیل صورتیں مستثنی ہیں:

الف- جب کوئی عین دونوں کے درمیان مشترک ہو، دونوں

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲، ۳/ ۲۲۳، المغنی ۴/ ۳۲۷، ابن عابدین ۴/ ۲۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۵۳، المغنی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) الحطاب ۵/ ۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۸، المغنی ۴/ ۳۱۶۔

نے مل کر اسے ایسے شخص کے یہاں ایک ہی رہن رکھا جس کا قرض ان دونوں پر ہے (تو یہاں مشاع کا رہن جائز و درست ہے)۔

ب- جب اس میں اشتراک ضرورۃً ثابت ہوگیا ہو، جیسے جب دو کپڑے لاکر یہ کہے کہ ان میں سے ایک بطور رہن رکھ لو اور ایک بطور پونجی اور سرمایہ کے رکھ لو تو اس صورت میں دونوں کپڑوں کا نصف دین کے بدلے رہن ہوجائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے، لہذا رہن دونوں میں ضرورۃً پھیل جائے گا اور یہ شیوع مضر نہ ہوگا[۱]۔

۲۸- رہن میں حق وثیقہ یعنی اعتماد کے لئے محبوس کرنا تو اس میں بعض دین کے ادا کرنے سے تبعیض نہ ہوگی، اس لئے کہ دَین پورے رہن سے متعلق ہے، لہذا پورے حق کے ساتھ محبوس ہوگا اور اس کے ہر جز کے ساتھ بھی، جب تک پورا قرض ادا نہ کردیا جائے اس سے کوئی چیز جدا نہ ہوگی، خواہ وہ ان چیزوں میں سے ہو، جس کی تقسیم ممکن ہو، یا ان چیزوں میں سے ہو، جس کی تقسیم ممکن نہ ہو۔

ابن المنذر نے کہا ہے: وہ تمام اہل علم جن کا مذہب مجھے معلوم ہے، اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ جس نے مال کے بدلے کسی چیز کو رہن رکھا، پھر بعض مال ادا کردیا، اور بعض رہن کو نکالنے کا ارادہ کیا تو اسے یہ حق نہیں، اور کوئی چیز نہیں نکل سکتی یہاں تک کہ وہ اس کا آخر حق نہ دے دے، یا وہ خود ہی اسے بری کردے، ایسے ہی امام مالک، ثوری، امام شافعی، اسحاق، ابوثور اور اصحاب الرای نے کہا ہے، اس لئے کہ رہن ایک حق کا وثیقہ ہے، لہذا پورا حق ختم ہوئے بغیر وہ زائل نہیں ہوسکتا، جیسے ضمان اور شہادت[۲]۔

ایسے ہی اگر بعض رہن تلف ہوجائے اور بعض باقی رہے تو وہ باقی حصہ پورے حق کے ساتھ رہن رہے گا[۳]۔

اس موضوع کے سلسلہ میں تفصیل ہے جسے باب ''الرہن'' میں دیکھی جائے۔

صلح میں تبعیض:

۲۹- صلح میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، پس صلح کا مدار تبعیض پر ہوگا اگر وہ مدعی کے جنس پر واقع ہو اور اس سے کم ہو۔ اور مدعی کے عین یا دَین ہوکر تابع ہونے کی وجہ سے اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح ''صلح'' میں دیکھا جائے۔

ہبہ میں تبعیض:

۳۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ ہبہ میں مطلقاً تبعیض جائز ہے۔ یہی حنفیہ کا بھی مذہب ہے ان چیزوں میں جو نا قابل تقسیم ہوں، لہذا مشاع کا ہبہ کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مشاع کا ہبہ کرنا وہاں صحیح ہوگا جہاں تقسیم کرنا بغیر کسی نقصان کے ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ تقسیم کرنے کے بعد یہ قابل انتفاع نہ رہے، جیسے چھوٹا گھر اور چھوٹا غسل خانہ، لیکن جن چیزوں کی تقسیم بغیر کسی نقصان کے ممکن ہو، بطور مشاع ان کا ہبہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ اپنے شریک کو ہبہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضۂ کامل کا تصور موجود نہیں ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اپنے شریک کو ہبہ کرنا جائز ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۱۵، ۳۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۰۹، المغنی ۴/ ۳۹۹، ۵/ ۳۶۷، ۳۷۳، ۵/ ۶۵۵۔

(۱) نیل المآرب ۱/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۱۰، الحطاب ۶/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۷، ۳۷۳۔

اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کو ایسی چیز ہبہ کیا جو قابل تقسیم ہے تو حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک جائز ہے، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے [۱]۔

اس موضوع کے فروعات بہت ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ کے ''باب الہبہ'' میں موجود ہے۔

ودیعت میں تبعیض:

۳۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ ودیعت میں تبعیض بایں طور کہ اس میں سے کچھ خرچ کردے یا ضائع کردے، موجب ضمان ہے۔

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ودیعت میں سے کچھ لے لیا، پھر اسے یا اس کے مثل لوٹا دیا۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کے پاس کوئی چیز ودیعت رکھی گئی اور اس نے اس میں سے کچھ لے لیا تو جو لیا ہے اس کا ضمان لازم ہے، پھر اگر اسی چیز کو یا اس کے مثل لوٹا دیا تو بھی ضمان اس سے زائل نہ ہوگا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ جب اسی چیز کو یا اس کے مثل لوٹا دیا تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو لیا ہے اسے خرچ نہیں کیا اور لوٹا دیا تو ضمان نہیں ہے، اور اگر خرچ کردیا پھر اسے یا اس کے مثل لوٹا دیا تو ضامن ہوگا [۲]۔

وقف میں تبعیض:

۳۲- شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ ظاہر مذہب میں، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وقف میں تبعیض کے جواز کی طرف گئے ہیں، خواہ شی موقوف قابل تقسیم ہو یا قابل تقسیم نہ ہو، چنانچہ مشاع کا وقف جائز ہے جیسے نصف مکان کا وقف کرنا [۱]۔

حنفیہ میں محمد بن حسن قابل تقسیم اشیاء میں وقف مشاع کے عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اس کی بنیاد ان کے اس اصل پر ہے کہ وقف میں قبضہ شرط ہے اور مشاع میں قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں جو چیزیں قابل تقسیم نہ ہوں، جیسے حمام اور چکی، تو ان کا وقف مشاع امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے، سوائے مسجد و قبرہ کے، اس لئے کہ شرکت کی بقا اللہ کے لئے خالص ہونے سے مانع ہوگی [۲]۔

اس کی تفصیل باب ''الوقف'' میں دیکھی جائے۔

غصب میں تبعیض:

۳۳- فقہاء مال مغصوب کی تبعیض پر مختلف احکام مرتب کرتے ہیں، یہ تبعیض خواہ بعض کے ضائع ہونے سے ہو یا بعض کے عیب دار ہوجانے کی وجہ سے ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جزء غائب کا ضمان ہوگا، غصب کے دن سے ضائع ہونے کے دن تک سب سے زیادہ جو قیمت ہو اسی حساب سے ضمان دینا ہوگا، اور باقی لوٹائے ہوئے حصہ میں جو کمی بھاؤ کے فرق کی وجہ سے ہوگی شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان نہیں ہے، یہی حنابلہ کا بھی مذہب ان چیزوں میں ہے جن میں

---

(۱) المغنی ۵/ ۶۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۹۸، الحطاب ۵/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۹، المغنی ۶/ ۴۰۰۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، الحطاب ۶/ ۱۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۴، المغنی ۵/ ۵۳۸، ۶۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، المغنی ۵/ ۶۴۳، ۵/ ۲۶۰، ۶۱۳۔

تبعیض نقصان پیدا نہیں کرتی، رہا ان چیزوں کا معاملہ جن میں تبعیض نقص پیدا کرتی ہے، جیسے کپڑا جو کاٹنے سے نقص والا ہوجاتا ہے، ان میں نقص کا تاوان لازم ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مغصوب، بعض کے ہلاک کرنے سے عیب دار ہوجائے جیسے بکری کا دست کاٹ دیا جائے، تو مالک کو اختیار رہوگا کہ وہ مال مغصوب غاصب کے لئے چھوڑ دے اور اس کی قیمت لے لے، یا شئ مغصوب لے کر نقصان کا ضمان لے لے۔ لیکن اگر غیر ماکول اللحم جانور کا کوئی عضو کاٹا ہو اور مالک نے اسی جانور کو لے لیا ہو تو کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس جانور کو نہ لیا ہو تو پوری قیمت کا تاوان لے سکتا ہے، اس لئے کہ غاصب نے اس جانور کے پورے منافع کو ختم کردیا، لہذا یہ اس کے قتل کی طرح ہوگیا [1]۔

مالکیہ نے بعض سامان مغصوب پر جنایت کے باب میں وجوب ضمان کے سلسلے میں تفصیلی کلام کیا ہے، چنانچہ بعض سامان مغصوبہ پر تعدی اگر سامان مغصوب کو فوت کردے تو غاصب پورے کا ضامن ہوگا، جیسے ہیبت والے جانور کی دم کاٹ دینا یا اس کے کان کاٹ دینا، اسی طرح ہر ایسے شخص کے سواری کا جانور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس جیسا شخص ایسے جانور پر سواری کے لائق نہیں رہا (تو اس میں پورے کا ضمان ہوگا)، سواری اور کپڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جیسے قاضی کی ٹوپی اور اس کا جبہ اگرچہ اس کو فوت نہ کیا ہو، لیکن اگر تعدی معمولی ہو اور اس سے جو غرض ہو وہ باطل نہ ہوئی ہو تو ضامن نہ ہوگا، ایسے ہی جب تعدی زیادہ ہو اور اس سے مقصود غرض باطل نہ ہوئی ہو تو بھی اس کا حکم معمولی تعدی کا ہی ہے [2]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۲۳، الفروق للکرابیسی ۲/ ۸۔

(۲) الحطاب ۵/ ۲۹۳۔

اس موضوع پر تفصیلی کلام باب "الغصب" میں دیکھا جائے۔

قصاص میں تبعیض:

۳۴-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص ان چیزوں میں سے ہے جن میں تبعیض نہیں ہوتی، لیکن اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحق قصاص اگر بعض قاتل سے معاف کردے تو سارے قصاص سے معافی ہوجائے گی، اسی طرح اگر بعض اولیاء معاف کردیں تو بھی معاف کرنا صحیح ہوگا اور سارا قصاص ساقط ہوجائے گا، کسی کے لئے بھی اس کے راستے میں آنے کی گنجائش نہ ہوگی، اسی طرف عطاء، نخعی، حکم، حماد اور ثوری گئے ہیں، اور یہی مفہوم حضرت عمرؓ، طاؤس اور شعبی سے بھی مروی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ زید بن وہب سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے ایک آدمی کو قتل کردیا تھا، پھر مقتول کے ورثاء آئے تاکہ اسے قتل کردیں، تو مقتول کی بیوی نے جو کہ قاتل کی بہن تھی کہا: میں نے اپنا حق معاف کردیا، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "الله أكبر! عتق القتيل" (اللہ اکبر! قاتل آزاد ہوگیا)۔

زید ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی کے پاس داخل ہوا، وہاں ایک شخص کو پایا، پس بیوی کو قتل کردیا، بیوی کے بھائیوں نے حضرت عمرؓ سے استغاثہ کیا، تو اس کے بعض بھائیوں نے کہا: میں نے معاف کردیا تو حضرت عمر نے ان سبھوں کے لئے دیت کا فیصلہ فرمایا [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض ورثاء کا معاف کردینا قصاص کو

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، ۲۴۲، المغنی ۷/ ۷۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۵۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۸۹۔

ساقط نہیں کرتا، إلا یہ کہ معاف کرنے والا درجہ میں اس شخص کے مساوی ہو یا اس سے اعلی ہو جو باقی ہے، لیکن اگر معاف کرنے والا درجہ میں کم ہو تو اس کے معاف کرنے سے قصاص ساقط نہ ہوگا۔ اگر درجہ علیا میں عورتیں مثلاً بیٹیاں، باپ یا دادا کے ساتھ شامل ہوں تو جب تک سب متفق نہ ہوں معافی نہیں ہو سکتی، اور اگر باپ، دادا کی رائے الگ ہو تو ماں کو معاف کرنے یا قتل کرنے کا حق نہیں ہے[1]۔

بعض اہل مدینہ کا مذہب اور کہا گیا ہے کہ یہ امام مالک سے بھی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ قصاص بعض شرکاء کے معاف کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، اس لئے کہ نفس کا مؤاخذہ بعض نفس کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے ایک شخص کے قصاص میں پوری جماعت قتل کر دی جاتی ہے[2]۔

حد قذف سے معاف کرنے میں تبعیض:

۳۵- فقہاء کا اس کے جواز میں اختلاف ہے:

شافعیہ کا اصح قول اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور مالکیہ کے اقوال سے جو سمجھ میں آتا ہے (جبکہ معاملہ حاکم تک نہ پہنچایا گیا ہو) یہ ہے کہ حد قذف میں تبعیض جائز نہیں، پس اگر بعض ورثاء یا بعض مستحقین حد قذف معاف کر دیں تو جو لوگ باقی رہ جاتے ہیں انہیں پوری حد قذف لینے کا حق ہے، کیونکہ ان کے ساتھی کے معاف کر دینے سے عار ان سے زائل نہیں ہوا، البتہ معاف کر دینے والا قذف کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔

ایسے ہی بعض حد قذف کے معاف کر دینے سے کچھ بھی حد قذف ساقط نہیں ہوتا۔

اصح کے بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول تبعیض کے جواز کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف معروف تعداد کے مطابق کوڑے لگانا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شخص کچھ کوڑے مارنے کے بعد معاف کر دے تو بقیہ کوڑے ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر ابتدا ہی میں کچھ کوڑے ساقط کر دے جن کی مقدار بھی معلوم ہو تو وہ بھی ساقط ہو جائیں گے۔ اس بنیاد پر اگر بعض مستحقین حد قذف اپنا حق معاف کر دیں تو معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہو جائے گا، اور باقی حصہ کو پورا کیا جائے گا، کیونکہ یہ قابل تقسیم ہے۔

یہاں پر شافعیہ کا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ بعض مستحقین حد قذف کے معاف کر دینے سے پورا حد ساقط ہو جائے گا قصاص کی طرح[1]۔

حنفیہ کے یہاں ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف میں حق اللہ غالب ہے، لہذا قذف ثابت ہو جانے کے بعد معاف کرنے سے نہ کل حد قذف ساقط ہوگا نہ بعض، ایسے ہی اس وقت بھی ہے جب قاضی کے پاس معاملہ لے جانے سے پہلے معاف کر دیا ہو[2]۔

مہر کی تبعیض:

۳۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ بعض مہر کا معجل اور بعض مہر کا مؤجل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ وہ عقد معاوضہ میں عوض ہے، لہذا ثمن کی طرح اس میں یہ چیز جائز ہوگی[3]، دیکھئے: اصطلاح "أجل" اور "مہر"۔

جہاں تک دخول اور خلوت سے پہلے نصف مہر واجب ہونے اور اس کی کیفیت کا مسئلہ ہے، تو اس میں کئی آراء اور تفصیل ہے جو

---

(۱) الحطاب ۶/ ۲۵۳۔
(۲) المغنی ۷/ ۷۴۳۔

---

(۱) الحطاب ۶/ ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۶، المغنی ۸/ ۲۳۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۳۴۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۷۴۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۳۵۸، ۳۵۹، المغنی ۶/ ۶۹۳، ۶۹۴، الحطاب ۳/ ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۰۲۔

اپنے مقام پر مذکور ہے، دیکھئے: اصطلاح "مہر"۔

طلاق میں تبعیض:

۳۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق میں تبعیض نہیں ہوتی، یہی مذہب شعبی، حارث العکلی، زہری، قتادہ، ابوعبید، اہل حجاز، ثوری اور اہل عراق کا ہے، یہ اس لئے کہ جس چیز کے اجزاء نہ ہوتے ہوں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے، لہذا بعض طلاق کا ذکر کل طلاق کے ذکر کی طرح ہے، اور طلاق کا جز اگر چہ ہزار اجزاء میں سے ہو، پوری ایک طلاق ہوگی۔ یہ حکم اس وقت بھی ثابت ہوگا جب مبہم رکھا ہو، مثلاً کہے: تم کو طلاق ہے، بعض طلاق، یا واضح کردے، مثلاً کہے: تم کو طلاق ہے آدھی طلاق، یا چوتھائی طلاق، اور اسی طرح، اس لئے کہ جس چیز کے اجزاء نہ ہوں اس کا ذکر پورے کے ذکر کرنے کی طرح ہے۔

مطلقہ میں تبعیض:

۳۸- جب طلاق کو بیوی کے کسی جزء کی طرف منسوب کرے، خواہ یہ اضافت جزء شائع کی طرف ہو اور مبہم ہو، مثلاً کہے: تمہارے بعض اور تمہارے جز کو طلاق، یا کسی متعین جز کی صراحت کرے، مثلاً نصف یا ربع کو طلاق، یا کسی عضو کی طرف اضافت کی ہو، خواہ عضو باطن ہو، جیسے جگر اور دل، یا عضو ظاہر ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، (ان تمام صورتوں میں) ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک عورت مطلقہ ہوجائے گی۔

لیکن امام زفر کے علاوہ دیگر حنفیہ نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر پوری عورت کی طرف طلاق کی اضافت ہو یا اس جز کی طرف ہو جسے بول کر پوری عورت مراد لی جاتی ہو، جیسے گردن، گلا، روح، بدن، جسم، یا جزء شائع کی طرف ہو، جیسے نصف عورت یا ثلث عورت، تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس جز کی طرف طلاق کی اضافت ہو جسے بول کر پوری عورت مراد نہ لی جاتی ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، تو اس صورت میں طلاق نہیں پڑے گی [1]۔

طلاق میں تبعیض کا مسئلہ اس قاعدہ کی فروع میں سے ہے کہ "جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا، کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے"۔

وصیت میں تبعیض:

۳۹- وصیت میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر وصیت جزء شائع کے ساتھ ہو، جیسے کوئی شخص اپنے مال کے ایک حصہ یا جز کی وصیت کرے، اس وقت اس حصہ یا جز کے بیان کی ذمہ داری ورثاء پر ہوگی، ورثاء سے کہا جائے گا: انہیں کچھ دے دو، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، قلیل وکثیر کو شامل ہے، اور وصیت جہالت کی وجہ سے ممنوع نہیں ہے، جز یا سہم کے مثل حظ، شقص، نصیب اور بعض بھی ہے (اس لئے کہ وصیت کی حقیقت: مالک کا اپنے حقوق کے کسی جز میں تصرف کرنا ہے) [2]۔

ایسے ہی اگر وصیت کسی متعین جز کی ہو، جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے اپنی روئی کی وصیت کی، اور دوسرے کے لئے اس کے دانہ کی، یا ایک شخص کے لئے کسی متعین بکری کے گوشت کی وصیت کی

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، الحطاب ۴/ ۶۴، ۶۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۳، ۶۴، ۸۵، ۸۶، المغنی ۷/ ۲۴۲، ۲۴۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۲۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۴۹، الحطاب ۶/ ۳۶۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۴، المغنی ۶/ ۶۳، ۶۴۔

اور دوسرے کے لئے اس کی کھال کی وصیت کی، یا بالی میں گیہوں کی وصیت کسی کے لئے کی اور اس کے بھوسہ کی کسی اور کے لئے وصیت کی، تو دونوں کے لئے وصیت کرنا جائز ہوگا، اور ان دونوں پر جن کے لئے وصیت کی گئی ہے لازم ہوگا کہ دونوں مل کر دانہ گاہیں، یا کھال نکالیں یا ڈھن کر دانہ نکالیں، اگر بکری زندہ ہوتو ذبح کی اجرت خاص طور پر گوشت والے کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ ذبح کرنا گوشت کے لئے ہی ہوتا ہے، کھال کے لئے نہیں [1]۔

المغنی میں ہے کہ جب ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور دوسرے کے لئے نگ کی تو وصیت صحیح ہے، اور دونوں میں سے کسی ایک کے لئے بھی بغیر اپنے ساتھی کی اجازت کے اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، اور جو بھی انگوٹھی سے نگ الگ کرنے کا مطالبہ کرے قبول کیا جائے گا، اور دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائے گا [2]۔

آزاد کرنے میں تبعیض :

۴۰ - جس نے اپنے بعض مملوک غلام کو آزاد کیا تو باقی غلام بھی یا تو اسی کا ہوگا یا اس کے علاوہ کسی اور کا ہوگا:

پہلی حالت میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے میں تجزی نہیں ہوتی، تبعیض سے اس کے ٹکڑے اور اجزاء نہیں ہوتے، اس لئے کہ حق کی ایک خصوصیت سرایت کرجانا ہے، لہذا جس نے اپنے بعض مملوک کو آزاد کیا تو آزادی اس کے باقی کی طرف بھی سرایت کر جائے گی۔

ایسے ہی جس نے کسی متعین جز مثلاً سر، پیٹھ یا پیٹ کو آزاد کیا، یا جزء شائع مثلاً اس کے نصف، یا جز ءاز اجزاء میں سے ایک جز کو آزاد کیا

تو پورا غلام آزاد ہوجائے گا [1]۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے میں تجزی ہوتی ہے، خواہ باقی اسی آزاد کرنے والے کا ہو، یا اس کے اور غیر کے درمیان مشترک ہو، اور خواہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو یا مالدار [2]۔

۴۱ - دوسری حالت میں جب کہ غلام مشترک ہو اور دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہو یا اپنے حصہ کا بعض آزاد کیا ہو تو آزاد کرنے والے کے مالدار یا تنگدست ہونے کی بنیاد پر فقہاء کا اختلاف ہے۔

ابن مسعود، حضرت علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ جو آزاد کیا گیا وہ آزاد ہوگیا اور جو باقی رہا وہ غلام ہی رہے گا [3]۔ اس بات کو ثوری نے بھی کہا ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن التلب نے اپنے والد سے روایت کی ہے: "أن رجلا أعتق نصيبا له في مملوک فلم يضمنه النبي ﷺ" [4] (ایک شخص نے ایک غلام میں اپنا حصہ آزاد کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے ضامن نہیں بنایا)۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اگر مالدار ہو تو پورا غلام آزاد ہوجائے گا، اور آزاد کرنے والے پر اپنے شریک کے لئے باقی کی قیمت لازم ہوگی، اور اگر تنگدست ہو تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا اور آزادی باقی کی

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۲۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۷۲، المغنی ۶/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۵۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۵۵، ابن عابدین ۳/ ۱۵، الحطاب ۶/ ۳۳۶، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۴/ ۵۱۵، ۵۱۶، المغنی ۹/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۵۵، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، المغنی ۹/ ۳۳۶۔

(۴) حدیث: "أن رجلاً أعتق نصيباً له......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے (الفتح ۴/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

طرف سرایت نہیں کرے گی، اگرچہ اس کے بعد وہ مال دار ہوجائے [۱]، اس لئے کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من أعتق شقصا له من عبد أو شركا، أو قال: نصيباً، وكان له مايبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق وإلا فقد عتق منه ماعتق'' [۲] (جس نے اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کردیا، یا شرکت والے غلام کے اپنے حصہ کو آزاد کیا، اور اس کے پاس اتنی رقم ہے جو اس کے ثمن کو پہنچ جائے عدل کی قیمت سے، تو وہ آزاد ہوگا، ورنہ جتنا آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد رہے گا)۔

یہی اسحاق، ابوعبید، ابن المنذر اور ابن جریر کا قول ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ شریک کے لئے دو ہی راستے ہیں، اگر آزاد کرنے والا مال دار ہو تو اس سے ضمان لے گا، اور تنگدست ہو تو غلام سے اس کے حصہ کے مطابق مال کما کر دوسرے کو دے گا، یہی ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی اور اوزاعی کا قول ہے [۳]، دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من أعتق شقيصاً له في عبد مملوك فعليه أن يعتقه كله إن كان له مال وإلا استسعى العبد غير مشقوق عليه'' [۴] (جس نے عبد مملوک کے اپنے کسی حصہ کو آزاد کردیا، پس اس پر لازم ہے کہ پورے غلام کو آزاد کرے اگر اس کے پاس مال ہو، اور اگر مال نہ ہو تو وہ غلام کو مشقت میں ڈالے بغیر اس سے کوشش کرائے)۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: ''اگر آزاد کرنے والا مال دار ہو تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو آزاد کردے اور اگر چاہے تو اپنے حصہ کی قیمت کے برابر آزاد کرنے والے سے ضمان لے جب کہ اس کی اجازت سے آزاد نہ کیا ہو، اور اگر شریک کی اجازت سے آزاد کیا ہو تو اس پر کوئی ضمان شریک کی طرف سے نہ ہوگا، اور اگر چاہے تو غلام سے اپنے حصہ کے مطابق مال کما کر لانے کو کہے [۱] (جب وہ غلام اتنا مال لاکر دے دے گا تو وہ آزاد ہوجائے گا)۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ پورا غلام آزاد ہوجائے گا اور شریک کو صرف ضمان ملے گا، اور یہی زفر اور بشر مریسی سے منقول ہے [۲]۔

---

(۱) الحطاب ۶/۳۳۶، روضۃ الطالبین ۱۲/۱۱۲، کشاف القناع ۴/ ۵۱۵، ۵۱۶، المغنی ۹/ ۳۴۱، ۳۳۶۔

(۲) حدیث: "من أعتق شقصا له من عبد أو شركاً نصيباً......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۶۰، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، المغنی ۹/ ۳۴۱۔

(۴) حدیث: "من أعتق شقيصاً له في عبد مملوك فعليه أن يعتقه كله إن كان له مال......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۵/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) میں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۵۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۶۳۔

تبعیۃ

تعریف:

۱- **تبعیت:** شی کا کسی دوسری چیز سے اس طرح تعلق رکھنا کہ وہ اس سے جدا نہ ہو۔

تابع: وہ بعد میں آنے والی چیز جو اپنے غیر کے تابع ہو، جیسے جز کل سے، اور مشروط، شرط کے لئے۔

اور اصطلاحی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں (۱)۔

تبعیۃ کے اقسام:

تبعیت کی دو قسمیں ہیں:

۲- **قسم اول:** جو متبوع سے متصل ہو اور اس کے ساتھ اس طرح لاحق ہو کہ اس سے جدا کرنا دشوار ہو۔

اس قسم کی مثالوں میں سے جنین کا ذبح کرنا ہے، لہذا اس کی ماں کے ذبح کرنے سے ماں کے تابع ہوکر اس کا بھی ذبح حاصل ہوجائے گا، یہی جمہور کا اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہ کا اس میں اختلاف ہے (۲)۔ اور اس میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح "ذبائح" کے تحت دیکھی جائیں۔

اس قسم کی مثالوں میں سے حمل بھی ہے، کیونکہ حمل تنہا فروخت نہیں کیا جاسکتا، بلکہ بلا کسی اختلاف کے، ماں کے تابع ہوتا ہے (۱)۔

۳- **قسم دوم:** جو اپنے متبوع سے جدا ہوا اور اس کے ساتھ لاحق ہو۔

اس قسم کی مثال میں سے یہ ہے کہ جب بچہ قید کیا گیا ہو اور اس کے ساتھ ماں باپ میں سے کوئی ہو تو اس کی تین حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت: بچہ اپنے ماں باپ سے الگ قید کیا گیا ہو تو اس صورت میں وہ بالاجماع مسلمان مانا جائے گا، اس لئے کہ بچہ کا دین (ماں باپ کے) تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ وہ والدین سے الگ قید کیا گیا ہے اس لئے اس کی تبعیت منقطع ہوگی۔

دوسری حالت: اپنے ماں باپ کے ساتھ قید کیا گیا ہو، لہذا تبعا وہ انہیں کے دین پر مانا جائے گا، اس کے قائل امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں۔

تیسری حالت: والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو، اس صورت میں وہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اسی کے تابع ہوگا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر اپنے باپ کے ساتھ قید کیا گیا ہے تو دین میں باپ کے تابع ہوگا، اور ماں کے ساتھ قید کیا گیا ہے تو مسلمان مانا جائے گا، اس لئے کہ وہ نسب میں ماں کے تابع نہیں ہوتا، ایسے ہی دین میں بھی تابع نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفار کی اولاد میں سے جو بھی اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے تو اس کے مسلمان ہونے کا

---

(۱) دیکھئے: لسان العرب مادۂ "تبع"، الصحاح، تاج العروس، المصباح المنیر، الکلیات ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع دار الکتب الثقافیہ دمشق، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴، ۵/ ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۶ طبع دار المعرفہ، الدسوقی = مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۴ طبع الفکر، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۵ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ، الخرشی ۵/ ۷۱ طبع دار صادر، الدسوقی ۳/ ۵۷ طبع الفکر، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۱۷ طبع الحلبیہ، المنثور ۱/ ۲۳۴ طبع اول، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶ طبع النصر۔

حکم لگایا جائے گا(۱)۔

اور ان کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ مسلمان کا بچہ اسلام میں اسی کے تابع ہوگا اگرچہ اس کی ماں کافرہ ہو، یہ مسئلہ اتفاقی ہے(۲)۔

تبعیت کے احکام:

۴- تبعیت کے ساتھ تمام احکام کا تعلق ہے اور سب کے سب ایک قاعدہ فقہیہ کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ یہ: "التابع تابع" (تابع، تابع ہی ہوتا ہے)، اور تابع کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز وجود میں اپنے غیر کے تابع ہوتی ہے وہ حکم میں الگ نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ حکم میں متبوع کے ساتھ داخل ہوتی ہے، لہذا جب کوئی حیوان فروخت کیا جائے اور اس کے پیٹ میں جنین ہو تو بیع میں جنین داخل ہوجائے گا اپنی ماں کے تابع ہوکر، اور تنہا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اسی کے مثل بھیڑ کی پیٹھ پر اون اور تھن میں دودھ ہے۔ اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اگر تابع ایسی چیز ہو جو متبوع سے جدائی قبول نہ کرے اور اس کے جز کی طرح ہو، جیسے تالے کے ساتھ کنجی، تو وہ تبعاً بیع میں داخل ہوجائے گی، یا ایسی چیز ہو جو عرف میں متبوع کے توابع میں سے مانی جاتی ہو، تو وہ بھی بیع میں بلا ذکر داخل ہوجائے گی، مثلاً مکان کی بیع ہو تو مطبخ اس میں داخل ہوجائے گا، اور زیتون کے باغ کی بیع ہو تو زیتون کے پیڑ بیع میں داخل ہوجائیں گے(۳)۔

مزید یہ کہ فقہائے حنفیہ وشافعیہ نے اس قاعدہ: "أن التابع تابع" پر بہت سے قواعد متفرع کئے ہیں، جنہیں زرکشی نے "المنثور" میں، سیوطی اور ابن نجیم نے اپنی اپنی کتاب "الأشباہ والنظائر" میں ذکر کیا ہے۔ اس کی طرف قرافی نے الفروق میں "الفرق التاسع والتسعون بعد المائة" میں اشارہ کیا ہے، اس میں انہوں نے اس قاعدہ جو عرفاً عقد کے تابع ہو اور جو تابع نہ ہو، کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ جو قواعد اس سے متفرع ہوئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- تابع پر (متبوع سے) الگ حکم نہیں لگتا:

۵- اس تابع سے مراد جس پر متبوع سے الگ حکم نہیں لگایا جاتا، وہ تابع ہے جس کا وجود مستقل بالذات نہ ہو، بلکہ اس کا وجود اپنے متبوع کے وجود کے تابع ہو، بایں طور کہ وہ اس کا جز ہو یا جز کی طرح ہو، اس صورت میں وہ عقد بیع میں مستقل محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ حکم اس سے متعلق ہوسکے، جیسے حیوان کے بطن میں جنین، اس لئے اس کی ماں سے الگ کرکے صرف اس کی بیع صحیح نہیں، اور جیسے حق شرب کہ زمین سے الگ کرکے تنہا اس کی بیع جائز نہیں(۱)۔

اور جیسے کسی شخص نے کسی مکان کی بیع کو اس کے حقوق کے ساتھ کی تو بیع اس کی زمین، اس کی عمارت اور مصالح عمارت میں سے جو بھی اس سے متصل ہوں جیسے لگے ہوئے دروازے، سب کو شامل ہوگی، البتہ وہ چیزیں داخل نہ ہوں گی جو مکان کے مصالح میں سے نہ ہوں، جیسے خزانہ، دفن کئے ہوئے پتھر، اس لئے کہ وہ اس میں بطور امانت رکھے گئے ہیں وہاں سے منتقل کرنے کے لئے، لہذا وہ بستر اور

---

(۱) المغنی ۸/۳۲۶، الدسوقی ۳/ ۱۸۳، ۲۰۰، ۳/ ۳۰۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۲ طبع المصریہ حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۸ طبع الفکر، المنثور ۱/ ۲۳۹ طبع اولی، المغنی ۸/ ۱۳۹ طبع الریاض۔

(۳) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للأتاسی ۱/ ۱۰۷ طبع حمص، الفروق مع تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ۳/ ۲۸۳، ۲۸۷، الفروق ۱۹۹، طبع دار المعرفۃ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۱۷ طبع الحلبیہ، المجموع للنووی ۹/ ۳۲۴ طبع المنیریہ، المغنی ۳/ ۸۸ طبع الریاض۔

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للأتاسی ۱/ ۱۰۷، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ۳/ ۲۸۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۱۷۔

پردوں کے مشابہ ہوگئے[1]۔

فقہاء نے اس سے چند صورتیں مستثنیٰ کی ہیں، جن میں تابع اپنے متبوع سے الگ مستقل حکم رکھتا ہے۔ ان صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ماں کو چھوڑ کر صرف حمل کے متعلق وصیت کی جائے، بشرطیکہ وہ بچہ زندہ پیدا ہوا اور چھ ماہ سے کم میں پیدا ہو، اتنی بات تو اتفاقی ہے، اور اگر چھ ماہ سے زائد میں بچہ پیدا ہو[2] تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے متعلق اصطلاح ''وصیت''، ''ثبوت''، ''نسب'' اور ''میراث'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- جو شخص کسی چیز کا مالک ہو تو وہ اس کا بھی مالک ہوگا جو اس کی ضروریات میں سے ہو:

۶- یہ قاعدہ ان اصولوں کو شامل ہے جو بیع وشراء میں بغیر ذکر کے داخل ہوتے ہیں اور وہ اصول دو ضابطوں کے تحت آتے ہیں:

اول: ہر وہ عمارت یا دوسری چیز جو مکان میں شامل ہو اس کو بیع کا اسم عرفاً شامل ہے، مثلاً مکان کے ملحقات جیسے مطبخ اور وہ پتھر جو زمین اور مکان میں لگے ہوں، وہ پتھر نہیں جو دفن ہوں۔

دوم: جو چیز دوسری چیز سے جڑی ہوئی ہو، جیسے درخت، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زمین کی بیع میں بلا ذکر داخل ہوجائیں گے، حنابلہ کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، بیع کے معاملے میں یہی صراحت امام شافعی کی بھی ہے، لیکن امام شافعی نے رہن کے معاملے میں داخل نہ ہونے کی صراحت کی ہے، مثلاً زمین رہن رکھی اور مطلق رکھا (کوئی قید نہیں لگائی تو زمین رہن ہوگی، درخت رہن نہ ہوں گے) اور جہاں تک اصحاب کا تعلق ہے تو بیع اور رہن وغیرہ کے مسائل میں امام شافعی نے جو صراحت کی ہے اس کے بارے میں ان کے مختلف رجحانات ہیں: اصح قول جمہور اصحاب شافعی کے نزدیک دونوں تصریحات کو برقرار رکھنا ہے (یعنی مطلق ہونے کی صورت میں بیع میں عمارت اور درخت کا داخل ہوجانا اور رہن میں داخل نہ ہونا)، دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے معاملے میں دونوں قول ہیں، تیسرا یہ ہے کہ بیع ورہن دونوں صورتوں میں قطعی طور پر داخل نہ ہوں گے، اس کے قائل ابن سریج ہیں، اسی کو امام (رازی) اور امام غزالی دونوں نے اختیار کیا ہے[1]۔

ج- تابع، متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے:

۷- اس قاعدہ کا ذکر زرکشی نے المنثور میں اور سیوطی وابن نجیم نے اپنی اپنی کتابوں میں کیا ہے[2]۔

یہاں ان کی مراد اس تابع سے جو اپنے متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہوجائے، وہ تابع ہے جو وجود میں غیر کے تابع ہو، اس کے فروع میں سے جو کتب قواعد میں مذکور ہیں، یہ قاعدہ ہے کہ جس کی نماز جنون کے دنوں میں فوت ہوگئی ہو اور اس پر قضا کے واجب نہ ہونے کا قول اختیار کیا گیا ہو تو اس کے لئے سنن راتبہ کی قضا مستحب نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرض ساقط ہوگیا تو اس کا تابع (سنن راتبہ) بھی ساقط ہوگیا۔

اور عدم وقوف عرفہ کی وجہ سے جس کا حج فوت ہوگیا اور وہ افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہوگیا تو وہ رمی نہیں کرے گا اور نہ رات

(۱) المغنی ۴/ ۸۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۸، الدسوقی ۳/ ۳۷۵، ۳۷۶ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶ طبع النصر۔

(۱) شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲، الفروق ۳/ ۲۸۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۳۶، ۵۳۷، المغنی ۴/ ۸۶، ۸۸۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۳۵ طبع اول، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۱۸، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵۔

مزدلفہ میں گزارے گا، اس لئے کہ یہ دونوں وقوف عرفہ کے تابع ہیں اور وہ ساقط ہوگیا ہے۔

وہ مسائل جو ان قواعد سے خارج ہیں، یہ ہیں کہ وہ گونگا جو تکبیر کے تلفظ سے عاجز ہو اس کو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اپنی زبان کو حرکت دینا لازم ہے، یہی بات حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک بھی ہے، لیکن مالکیہ اور حنابلہ کے صحیح قول کے مطابق اس پر یہ لازم نہیں، بلکہ نیت کافی ہے، اور اپنے دل میں تکبیر کہے، اس لئے کہ جو شخص گویائی سے عاجز ہو اسے زبان کا حرکت دینا بے کار ہے، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں، بلکہ ابن تیمیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ زبان حرکت دینے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہوجائے گی تو یہ زیادہ قوی بات ہے[1]۔

اور انہیں مسائل میں سے جو اس قاعدہ سے خارج ہیں، یہ بھی ہے کہ جس شخص کے سر پر بال نہ ہوں (گنجا ہو) وہ حلال ہونے کے لئے سر مونڈوانے کی جگہ استرا پھیروائے، حنفیہ کے مختار قول کے مطابق یہ اس پر واجب ہے، اور یہ چیز مالکیہ کے نزدیک بھی واجب ہے، اس لئے کہ سر مونڈوانا عبادت ہے جو بالوں سے تعلق رکھتی ہے، لہذا وہ بال نہ ہونے کی صورت میں کھال کی طرف منتقل ہوگی، شافعیہ کے نزدیک مندوب ہے، اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے[2]۔

ان مسائل میں سے جو عبادات کے علاوہ میں اس قاعدہ سے خارج ہیں، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی وارث نے کسی تیسرے وارث کا اقرار کیا جو میراث میں ان دونوں کا شریک ہے تو بالاجماع نسب

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/۱۵۵، الزرقانی ۱/۱۹۵ طبع الفکر، الدسوقی ۱/۲۳۳، جواہر الاکلیل ۱/۴۶، روضۃ الطالبین ۱/۲۲۹ طبع المکتب الاسلامی، الانصاف ۲/۴۳ طبع التراث، کشاف القناع ۱/۳۳۱ طبع النصر، المغنی ۱/۴۶۳۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۱/۱۵۵، الدسوقی ۲/۴۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی/۱۱۸، الانصاف ۴/۳۹۔

ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب میں تبعیض نہیں ہوتی (یعنی اس میں اجزاء نہیں ہوتے)، لہذا اس کا اثبات انکار کرنے والے کو چھوڑ کر صرف اقرار کرنے والے کے حق میں ممکن نہیں، اور دونوں کے حق میں بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکر ہے اور ایسی کوئی شہادت نہیں پائی جاتی جس سے نسب ثابت ہو، لیکن اکثر اہل علم کے مطابق وہ اقرار کرنے والے کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسے مال کے سبب کا اقرار کیا ہے جس کے بطلان کا حکم نہیں لگایا گیا، لہذا اس پر مال لازم ہوگا[1]۔

سیوطی اور ابن نجیم نے ایک دوسرا قاعدہ بھی ذکر کیا ہے جو اس قاعدہ کے قریب ہے، اور وہ ان کا یہ قول ہے: "الفرع یسقط إذا سقط الأصل" (جب اصل ساقط ہوجائے تو فرع بھی ساقط ہوجاتی ہے)۔ مجلہ کی شرح میں ہے کہ یہ قاعدہ محسوسات ومعقولات میں رائج ہے۔ لہذا جس چیز کا وجود کسی دوسری شے کے وجود کے لئے اصل ہو وہ دوسری شی وجود میں اس کے تابع ہوگی، اور وہ دوسری فرع ہوگی جو اس اصل شی پر مبنی ہوگی، جیسے کہ درخت جب سوکھ جائے تو اس کا پھل بھی سوکھ جائے گا، اور جیسے اللہ تعالی پر ایمان جو کہ اصل ہے اور تمام اعمال اس کی فروع ہیں، جب ایمان ساقط ہوجائے (العیاذ باللہ) تو اعمال بے کار ہوجائیں گے، اس لئے کہ ان کا اعتبار مبنی تھا ایمان باللہ پر۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے فقہاء کا یہ قول ہے: "جب اصل بری ہوجائے تو ضامن یعنی کفیل بھی بری ہوجائے گا" اس لئے کہ کفیل اصل کی فرع ہے، لیکن اس کے برعکس نہ ہوگا[2]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶، اصطلاح "اقرار" فقرہ ۶۲، نیز دیکھئے: المغنی ۵/۱۹۷، ۱۹۹، ابن عابدین ۴/۴۶۶، الدسوقی ۳/۴۱۵، المہذب ۲/۳۵۲، ۳۵۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی/۱۱۹، الحموی علی ابن نجیم ۱/۱۵۵، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للاتاسی ۱/۱۱۵۔

کبھی کبھی فرع ثابت ہوجاتی ہے، اگرچہ اصل ثابت نہیں، جیسے اگر شوہر نے خلع کا دعوی کیا اور بیوی نے انکار کیا تو بغیر کسی اختلاف کے بینونت ثابت ہوجائے گی، اس لئے کہ شوہر نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جو بینونت (جدائی) کو واجب کرتی ہے، اگرچہ وہ مال ثابت نہ ہوگا جو کہ اصل ہے (۱)۔

د- توابع میں وہ چیز معاف کردی جاتی ہے جو غیر توابع میں معاف نہیں کی جاتی:

۸ - اس قاعدہ کا ذکر سیوطی اور ابن نجیم نے کیا ہے، اور اس قاعدہ کے قریب فقہاء کا یہ قول ہے: "شی میں وہ چیز ضمناً معاف کردی جاتی ہے جو اس میں قصداً معاف نہیں کی جاتی"، اور ان کا یہ قول بھی: "دوسرے درجہ میں وہ چیز معاف ہوجایا کرتی ہے جو پہلے درجہ میں نہیں ہوتی"، اور ان کا یہ قول ہے: "بعض چیزیں عقود کے شروع میں مؤکد ہوجاتی ہیں جو عقود کے اواخر میں مؤکد نہیں ہوتیں"۔ توابع میں یہ معافی اس لئے ہوجاتی ہے کہ کبھی کبھی شی کے لئے قصداً شروط مانعہ ہوتی ہیں اور وہی شی جب ضمناً یا کسی دوسری شی کے تابع ہوکر ثابت ہوں تو ان کا ثبوت ان کے متبوع کے ثبوت یا متبوع کے جو ضمن میں ہیں، ان کے ثبوت کی وجہ سے ضرورۃً ہوجاتا ہے (۲)۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ ابتداءً نسب عورتوں کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ ولادت علی الفراش (اس بات کی شہادت کہ فلاں کی زوجیت میں رہتے ہوئے ولادت ہوئی ہے) کی شہادت دیدیں تو تبعاً نسب ثابت ہوجائے گا، یہاں تک کہ اس وقت بھی نسب ثابت ہوجائے گا جب ولادت کی شہادت دینے والی تنہا دائی ہو (۱)۔

وہ مسئلہ جو اس قاعدہ سے خارج اور اس قاعدہ کے برعکس ہے، یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنایا جاسکتا ہے جب اس کے صدق کا گمان ہو، لیکن جب کسی عادل کو قاضی بنایا گیا اور اس نے اپنے قاضی ہونے کے دوران فسق کا ارتکاب کیا تو وہ معزولی کا مستحق ہوگیا، یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی عدالت شرط کے درجہ میں تھی، اس کو قاضی بنانا ابتداءً جائز تھا، لیکن انتہاءً اس کو قاضی بنانا جائز نہیں، جب اس کی عدالت زائل ہوگئی تو ولایت بھی زائل ہوگئی (۲)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ غیر عادل کا قاضی بننا صحیح نہیں اور نہ اس کا حکم نافذ ہوگا، لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ میں نہیں دیکھتا کہ قاضیوں کی خصائل محمودہ آج کسی میں بھی جمع ہوں، اگر ان میں سے کسی کے اندر دو خصلتیں بھی جمع ہوں، علم اور تقوی، تو وہ قاضی بنادیا جائے گا۔

قرافی نے کہا ہے کہ اگر عادل نہ پایا جائے تو موجود لوگوں میں جو بہتر ہو وہی قاضی بنایا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فاسق کو قاضی بنانا صحیح نہیں (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر تمام شرطیں کسی آدمی میں جمع

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۱۹، کشاف القناع ۵/ ۲۳۰۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۰، ۱۲۱ طبع الحلبیہ، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۶، شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۱۳۱۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۶۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۸۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۳۳۶۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۴۵۴، ۴۵۵ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۳۴۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۱۲۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۱ طبع دار المعرفہ۔

ہونا دشوار ہو اور ایسا سلطان جسے شوکت حاصل ہو، کسی فاسق کو قاضی بنادے تو ضرورۃً اس کی قضا نافذ ہوگی، تا کہ لوگوں کی مصلحتیں معطل ہوکر نہ رہ جائیں (۱)۔

عزبن عبدالسلام کہتے ہیں کہ جب قاضیوں کا تصرف وصیت کرنے والوں (جن میں عدالت شرط ہے) کے تصرف سے زیادہ عام ہے، اور ائمہ (امراء) (جن کے لئے عدالت کی شرط لگانے میں اختلاف ہے) کے تصرف سے زیادہ خاص ہے تو انہیں ائمہ کے ساتھ لاحق کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض وہ فقہاء ہیں جنہوں نے ان کو ائمہ کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس لئے کہ ان کا تصرف، وصیت کرنے والوں کے تصرف سے زیادہ عام ہے، اور بعض فقہاء نے انہیں وصیت کرنے والوں کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس لئے کہ ان کا تصرف ائمہ کے تصرف سے زیادہ خاص ہے (۲)۔

ھ- تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا:

۹ - اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ مقتدی کا اپنے امام پر تکبیر افتتاح میں آگے بڑھنا صحیح نہیں، اور نہ دوسرے ارکان میں، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا......" (۳) (امام اس لئے ہوتا ہے، تا کہ اس کی اقتداء کی جائے، پس جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو......)۔

و- تابع کا تابع نہیں ہوتا:

۱۰ - اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جنایت میں صرف انگلیاں کاٹی ہیں تو دیت واجب ہوگی، اور اگر ہاتھ کو گٹے سے کاٹ دے تو اس کو دیت سے زیادہ لازم نہ ہوگا اور ہتھیلی کو انگلیوں کے تابع بنادیا جائے گا، اور اگر اس سے زیادہ کاٹ دے تو اسے تابع نہیں بنایا جائے گا، بلکہ زیادتی کے لئے عادل شخص جس مقدار کا فیصلہ کردے گا وہ مقدار اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ تابع کا تابع نہیں ہوتا (۱)۔

اس قاعدہ سے جو مسئلہ خارج ہے، وہ وکیل کا اپنے مؤکل سے رجوع کئے بغیر غیر کو وکیل بنانا ہے، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل کو حق ہے کہ عقد کے وہ حقوق جو اسی کی طرف لوٹتے ہیں ان میں دوسرے کو وکیل بنائے، اس لئے کہ وہ اس میں اصیل ہے، لہذا بغیر اپنے مؤکل کی اجازت کے وکیل بنا سکتا ہے۔

مالکیہ نے وکیل مفوض اور وکیل غیر مفوض کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اظہر قول کے مطابق وکیل مفوض کو حق حاصل ہے کہ وکیل بنائے، اور غیر مفوض کو ان چیزوں میں جن کا اس کو وکیل بنایا گیا ہے، بلا اجازت وکیل بنانے کا حق نہیں، البتہ دو حالتوں میں اجازت ہے:

ایک یہ کہ وہ فعل اس کے لائق نہ ہو۔

دوم یہ کہ وہ اتنا زیادہ ہو کہ اس کا تنہا انجام دینا دشوار ہو۔

---

(۱) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج وحاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۹۷۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۶۸۔

(۳) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵ طبع العامرہ، ابن عابدین ۱/ ۳۰۲، ۳۰۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۶۹، ۳۷۳، المنثور ۱/ ۲۳۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۱۹، ۱۲۰، الانصاف ۲/ ۲۳۳ طبع التراث، کشاف القناع ۱/ ۴۶۴، ۴۶۵۔

اور حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المنثور ۱/ ۲۳۷ طبع اول، ابن عابدین ۵/ ۳۷۱ طبع المصریہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۴۶ طبع النصر۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل کو جن کاموں کا وکیل بنایا گیا ہے اگر اس میں وکیل بناتا ہے اور اس کا موکل سکوت اختیار کرتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ معاملہ اس سے ہوسکتا ہے یا نہیں، اگر اس سے ہوسکتا ہے تو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور اگر نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اسے اچھی طرح نہیں کرسکتا، یا یہ کہ وہ اس کے مقام ومنصب کے لائق نہیں، تو اس کے لئے صحیح مذہب کے مطابق وکیل بنانا درست ہے، اس لئے کہ مقصود اس طرح کے کاموں میں نائب بنانا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک جس مذہب پر اصحاب امام احمد ہیں، یہ ہے کہ وکیل کے لئے وکیل بنانا ان چیزوں میں جائز نہیں جن کو وہ خود کرسکتا ہے، اور امام احمد سے جواز منقول ہے[1]۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''وکالۃ'' کے تحت دیکھی جائے۔

ز - اعتبار متبوع کی نیت کا ہے نہ کہ تابع کی نیت کا:

۱۱ - جو کسی غیر کا تابع ہو جیسے بیوی اپنے شوہر کی تابع ہوتی ہے، فوجی اپنے قائد کا تابع ہوتا ہے، تو یہ سفر جو ان دونوں کے لئے نماز میں قصر اور روزہ میں افطار کو مباح کرتا ہے، اس میں متبوع کی نیت کا اعتبار ہے نہ کہ تابع کی نیت کا، اس لئے کہ تابع متبوع کی نیت کا پابند ہوتا ہے، لہذا اسی کا حکم دیا جائے گا، پس عورت اپنے شوہر کے تابع ہوگی اور فوجی اپنے کمانڈر کے تابع ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔ جہاں تک شافعیہ کا معاملہ ہے تو وہ اس معاملہ میں کہ بیوی کی نیت شوہر کی نیت کے تابع ہوتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی طرح رائے رکھتے ہیں، لیکن فوجی کی نیت کے معاملے میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں، انہوں نے فوجی کی نیت کو امیر کی نیت کے تابع نہیں بنایا، اس لئے کہ فوجی امیر کے قبضہ وغلبہ کے تحت نہیں ہوتا ہے[1]۔

اور مالکیہ نے جہاں تک مراجع کا علم ہوسکا ان میں اس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے[2]۔

ح - جو چیز بیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے اس کا ثمن میں کوئی حصہ نہیں ہوتا:

۱۲ - اس کی مثال اوصاف ہیں جو بلا ذکر بیع میں داخل ہوجاتے ہیں، جیسے عمارت اور درخت زمین کی بیع میں، اور اعضاء حیوان کی بیع میں، اور عمدگی، کیلی اور وزنی چیزوں میں، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے پہلے ان اوصاف کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی، جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے، مگر جب کہ ان پر قبضہ ہوجائے، جیسا کہ شرح الاسبیجابی میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی ایک اصل وضع کی ہے، وہ یہ کہ ہر وہ چیز جسے تم تنہا فروخت کرو تو اس کی بیع جائز نہ ہو اور جب کسی اور کے ساتھ ملا کر بیچو تو بیع جائز ہو، ایسی چیز اگر قبضے سے قبل کسی اور کی نکل آئی تو مشتری کو اختیار رہوگا، اگر چاہے تو باقی کو پورے ثمن کے ساتھ لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔

اور ہر وہ چیز کہ جب تم اسے تنہا بیچو تو بیع جائز ہو، اگر اسے دوسرے کے ساتھ ملا کر بیچا ہو اور وہ کسی اور کی نکل آئی تو جس کا حصہ نکل آیا ہے اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ جو چیز بیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے، جب قبضہ کے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۰، ۴۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۸، ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۳، ۳۱۴، الإنصاف ۵/ ۳۶۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۳۳، ۵۳۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۱/ ۵۰۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۹، ۱۵۸ طبع النجاح، المدونہ ۱/ ۱۱۸، ۱۲۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۱/ ۳۵۸، ۳۷۳ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸، ۹۳ طبع دار المعرفہ، العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۲۱، ۳۲۵ طبع دار المعرفہ۔

بعد کسی اور کی نکل آئی تو اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا، اور مشتری بائع سے اس کے حصہ کے مطابق لوٹا لے گا، اور اگر قبضہ سے پہلے کسی اور کی نکل آئی اور اس کی تنہا بیع جائز نہیں تھی جیسے پرنالہ، تو اس کے لئے ثمن سے کوئی حصہ نہ ہوگا، لہذا مشتری کچھ نہیں لوٹائے گا، بلکہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پوری قیمت دے کر لے لے، یا نہ لینا چاہے تو چھوڑ دے، اور اگر اس کی بیع تنہا جائز ہو جیسے درخت، تو اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا، اس کے مطابق بائع سے لوٹا لے گا۔

پھر یہ کہ تابع بیع میں داخل ہے یا نہیں اس کا محل اس وقت ہے جب کہ اس کا ذکر نہ کیا جائے، لیکن اگر اس کا ذکر کردیا جائے تو وہ قصداً مبیع بن جائے گا، لہذا اگر قبضہ سے پہلے کسی آفت سماویہ سے وہ ضائع ہو جائے تو ثمن سے اس کے حصہ کی مقدار ساقط ہو جائے گی (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع''۔

ط-تعدی کرنے کی وجہ سے تابع کا ضمان ہوگا:

۱۳ - اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ جس نے کسی حاملہ عورت پر جنایت کی اور اس کا حمل ساقط کردیا تو ایک غلام دینا ہوگا (۲)۔

اسی قاعدہ کے فروع میں سے یہ بھی ہے کہ غاصب پر شئ مغصوب کے منافع اور اس کی آمدنی کا بھی ضمان ہوگا مغصوب کے تابع ہوکر، یہ مسئلہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے (۳)۔

(۱) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ للأتاسی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع المصریہ۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۲۰ طبع المصریہ جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳، ۱۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱ طبع النصر۔

تَبغ

تعریف:

۱-''تبغ'' (تا پر زبر کے ساتھ) غیر عربی لفظ ہے جو کسی تبدیلی کے بغیر عربی زبان میں داخل ہے، اور مجمع اللغۃ العربیہ نے اسے تسلیم کرلیا ہے، یہ بیگن کی نوع کا ایک پودا ہے جسے تمباکو نوشی، ناک میں چڑھانے اور چبا کر کھانے میں استعمال کیا جاتا ہے، اسی پودے کی ایک قسم خوبصورتی وزینت کے لئے لگائی جاتی ہے، یہ پودا امریکی نسل کا ہے، قدیم اہل عرب اس سے واقف نہیں تھے۔

اس کے اور بھی نام ہیں، جیسے: دخان (دھواں) تتن (تمباکو) تنباک (تمباکو)، آخر الذکر لفظ کا زیادہ تر استعمال ایک مخصوص نوع کے تمباکو پر ہوتا ہے جو کثیف ہوتا ہے اور حقہ کے ذریعہ جس کا کش لیا جاتا ہے، رول کئے ہوئے کاغذ کے ذریعہ نہیں۔

۲-تمباکو نوشی اور چبا کر استعمال کرنے میں تبغ سے ملتی جلتی ایک چیز ''طباق'' ہے، جو نکلی جیسے پھولوں کے گچھوں سے بھرا ہوا ایک گھاس نما پودا ہے، تبغ کے مقابلہ میں طباق اہل عرب کے نزدیک معروف ہے، ''طباق'' معرب لفظ ہے۔

المعجم الوسیط میں ہے: ''طباق'' کش لیا جانے والا تمباکو ہے جس کے پتوں کا چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے یا پلیٹ کر کے کش لیا جاتا ہے (۱)۔

(۱) المعجم الوسیط ''تبغ، طبق''، لسان العرب المحیط: قسم المصطلحات، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۶۔

۳- دخان (دھواں نوشی) کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: یہ دسویں صدی ہجری کے اواخر اور گیارہویں صدی ہجری کے اوائل میں ظاہر ہوا، سب سے پہلے اسے روم (یعنی عثمانی ترکوں) کی سرزمین میں انگریز لائے اور مغرب کی سرزمین میں ایک یہودی لایا جو خود کو حکیم بتاتا تھا، پھر اسے مصر، حجاز، ہندوستان اور بیشتر اسلامی ممالک میں لایا گیا[1]۔

تمباکو سے متعلق احکام:

تمباکو استعمال کرنے کا حکم:

۴- جب سے دخان (سگریٹ نوشی) جو تبغ (تمبا) کو کا معروف نام ہے، کا رواج ہوا ہے، اس کے استعمال کے حکم میں فقہاء کا اختلاف چلا آرہا ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ اس کے استعمال سے نقصان پہنچنے کے سلسلہ میں، نیز اس پر منطبق ہونے والے ان دلائل کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو قیاسی ہیں، کیونکہ تمباکو کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ تمباکو نوشی حرام ہے، کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے، کچھ فقہاء نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

ہر فقہی مسلک کی ایک جماعت نے مذکورہ احکام میں سے ہر حکم کے مطابق فتوی دیا ہے، ذیل میں اس کی تفصیل ہے:

تمباکو کی حرمت کے قائلین اور ان کے دلائل:

۵- تمباکو نوشی کی حرمت کے قائلین حنفیہ میں سے شیخ شرنبلالی، مسیری اور صاحب الدر المنتقی ہیں، ابن عابدین نے شیخ عبد الرحمن عمادی کے نزدیک اس کی کراہت تحریمی کو ظاہر سمجھا ہے۔

مالکیہ میں سے اس کی حرمت کے قائل سالم سنہوری، ابراہیم لقانی، محمد بن عبد الکریم فکون، خالد بن احمد اور ابن حمدون وغیرہ ہیں۔

شافعیہ میں سے نجم الدین غزی، قلیوبی، ابن علان وغیرہ اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔

حنابلہ میں سے شیخ احمد بہوتی اور بعض علماء نجد اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

ان میں سے بعض فقہاء جیسے لقانی، قلیوبی، محمد بن عبد الکریم فکون اور ابن علان وغیرہ نے اس کی حرمت پر تحریر بھی لکھی ہے[1]۔

تمباکو نوشی کی حرمت کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۶- الف- تمباکو نوشی سے شروع شروع میں پوری مدہوشی کے ساتھ تیز نشہ آتا ہے، پھر ہر بار اس میں تھوڑی تھوڑی کمی آتی رہتی ہے، یہاں تک کہ جب عرصہ دراز ہوجاتا ہے تو اسے نشہ کا احساس بھی نہیں ہوتا، لیکن اسے ایک لذت اور ایک ایسا سرور حاصل ہوتا ہے جو اس کو نشہ سے زیادہ پسند ہوتا ہے۔ یا حرمت کی دلیل یہ ہے کہ نشہ آوری (اسکار) سے مراد مطلقاً عقل پر چھا جانے والی کیفیت ہے، اگرچہ اس کے ساتھ سرور و لذت کی شدت نہ ہو، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی بار تمباکو نوشی سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے، اس دلیل کی رو سے تمباکو ایک نجس شی ہوگی، تمباکو نوشی پر حد جاری کی جائے گی اور تمباکو کی

---

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۸، ۱۹۰ طبع الحلبی، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۶، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۸، ۱۸۹، ۱۹۰ طبع الحلبی، بغیۃ المسترشدین رص ۲۶۰، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۷۰، حاشیۃ الشروانی ۴/ ۲۳۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷- ۲۱۹، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۲/ ۸۰، رسالۃ إرشاد السائل إلی دلائل المسائل رص ۵۰، ۵۱، من مجموعۃ الرسائل المنیریۃ فی إحیاء سنۃ خیر البریۃ للشوکانی، طبع دار الکتب العلمیۃ۔

قلیل اور کثیر ہر مقدار حرام ہوگی۔

۷ -ب۔ اگر کہا جائے کہ تمباکو نشہ نہیں پیدا کرتا ہے، تو تمباکو اپنے استعمال کرنے والے شخص میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کردیتا ہے اور اس طرح شراب کی مدہوشی کی ابتدائی کیفیت میں شامل ہوجاتا ہے، حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر و مفتر" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ پیدا کرنے والی اور سست بنادینے والی چیز سے منع فرمایا ہے)، علماء فرماتے ہیں کہ "مفتر" ہر وہ چیز ہے جو اعضائے بدن میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کرے اور ان میں کمزوری وضعف لائے۔ تمباکو کی حرمت کی دلیل و حجت کے لئے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کافی ہے۔

لیکن اس کی بنیاد پر تمباکو نہ تو نجس ہے اور نہ اس کے استعمال کرنے والے پر حد جاری کی جائے گی، البتہ اس کی قلیل مقدار بھی کثیر مقدار کی طرح حرام ہوگی، تاکہ اس کے اثرات نہ مرتب ہوجائیں، اس لئے کہ عموماً معمولی تمباکو نوشی سے بھی تاثیر واقع ہوجاتی ہے، اور عقل کی حفاظت ان پانچ کلیات میں سے ہے جن پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے (۲)۔

۸ -ج۔ تمباکو نوشی سے بدن، عقل اور مال تینوں کو نقصان ہوتا ہے، تمباکو سے قلب میں فساد پیدا ہوتا ہے، قوی میں کمزوری آتی ہے، رنگ زرد پڑجاتا ہے، اور پیٹ میں اس کے دھویں کی کثافت سے کئی امراض اور خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، جیسے کھانسی جو آگے چل کر مرض سل پیدا کرتی ہے، اور بار بار تمباکو نوشی سے اردگرد کے حصے سیاہ پڑجاتے ہیں، اس سے حرارت بھی پیدا ہوتی ہے جو ایک تباہ کن مہلک مرض کی شکل اختیار کرلیتی ہے، اور اس طرح یہ کیفیت حکم قرآنی "وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" (۱) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو) کے ذیل میں داخل ہوجاتی ہے۔ تمباکو نوشی سے رگوں کی راہیں بند ہوجاتی ہیں، جس کے نتیجہ میں رگوں سے گزر کر جسم کی گہرائیوں تک غذا کا پہنچنا موقوف ہوجاتا ہے اور نتیجۃً تمباکو نوش کی اچانک موت واقع ہوجاتی ہے (۲)۔

فقہاء مزید کہتے ہیں کہ تمباکو نوشی کی مضرت پر اطباء کا اتفاق ہے، شیخ علیش فرماتے ہیں: انگریزوں کے ساتھ رہنے والے بعض افراد نے بتایا کہ انگریزوں نے مسلم ممالک میں تمباکو کو متعارف اس وقت کرایا جب انگریز اطباء اس بات پر ایک رائے ہوگئے کہ انگریز قوم کو تمباکو نوشی کا عادی ہونے سے روکا جائے اور انہیں اس کا حکم دیا جائے کہ وہ تھوڑی مقدار استعمال کریں جو صحت کے لئے ضرر رساں نہ ہو، اس لئے کہ ان اطباء نے ایک شخص کا پوسٹ مارٹم کیا جس کی موت تمباکو نوشی کے نتیجہ میں جگر کے جلنے سے ہوئی تھی، اطباء نے دیکھا کہ تمباکو کے اثرات اس کی رگوں اور پٹھوں میں داخل ہوچکے ہیں، اس کی ہڈیوں کے گودے سیاہ پڑچکے ہیں، اور اس کا دل خشک اسفنج کی مانند ہوگیا ہے، لہذا اطباء نے انگریزوں کو تمباکو نوشی کا عادی ہونے سے روکا اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کی غرض سے تمباکو مسلمانوں کے ہاتھوں فروخت کرنے کی ترغیب دی..... شیخ علیش فرماتے ہیں: اگر تمباکو کے مضرات میں سے صرف یہی بات معلوم ہوتی تو بھی یہ عقل کو اس سے گریز پر آمادہ کرنے کے لئے کافی تھی (۳)، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے: "الحلال بين

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر و مفتر....." کی روایت ابوداؤد (۴؍ ۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (عون المعبود ۳؍ ۳۷۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) ابن عابدین ۵؍ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱؍ ۲۱۷، ۲۱۸، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۲؍ ۸۰، ۸۱۔

(۱) سورۂ نساء؍ ۲۹۔

(۲) فتح العلی المالک ۱؍ ۱۱۸، ۱۲۳، حاشیہ قلیوبی ۱؍ ۶۹، البجیرمی علی الخطیب ۴؍ ۲۷۶، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۲؍ ۸۱۔

(۳) فتح العلی المالک ۱؍ ۱۲۲، الفواکہ العدیدۃ ۲؍ ۸۱۔

والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشک أن يرتع فيه"[1] (حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جنہیں بیشتر لوگ نہیں جانتے، تو جس شخص نے ان مشتبہ امور سے دامن بچالیا، اس نے اپنے دین اور اپنی آبرو کو محفوظ کرلیا، اور جو ان مشتبہ امور میں داخل ہوا وہ حرام میں داخل ہوگیا، جیسے کہ چرواہا جو چراگاہ کے اردگرد چراتا ہے، ہوسکتا ہے کہ (اس کا جانور) اس میں چرنے لگے)۔

ان سب کے علاوہ جدید مراجع کی تفصیلات سے بھی تمباکونوشی کی ضرر رسانی ثابت ہوتی ہے[2]۔

۹ - د - تمباکونوشی میں مال کا اسراف، فضول خرچی اور ضیاع بھی ہے، شیخ علیش فرماتے ہیں: جن فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ ایسی کم عقلی جو موجب پابندی ہے وہ لذتوں اور خواہشوں میں مال کو بے جا خرچ کرنا ہے، اگر ان فقہاء سے تمباکو استعمال کرنے والے کے بارے میں دریافت کیا جائے تو وہ بغیر کسی توقف کے فرمائیں گے کہ ایسا شخص سفیہ ہے اور اس پر پابندی عائد کرنا واجب ہے، نیز یہ بھی دیکھئے کہ تمباکونوشی کے مد میں مال کو ضائع کرنے سے دوسری جانب یہ اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ فقراء و مساکین کی مشکلات میں اضافہ ہوتا ہے، انہیں ان اموال کے صدقات نہیں ملتے جو ان خوشحال عیاشوں کی تمباکونوشی کی نذر ہوجاتے ہیں، ایسے لوگ دین کے دشمنوں اور برسرپیکار کافروں کو تو بڑی خوش دلی سے اپنے اموال پیش کردیتے ہیں، لیکن مسلمانوں کے مصالح اور محتاجوں کی حاجت روائی میں تعاون سے گریزاں ہوتے ہیں[1]۔

۱۰ - ھ - عثمانی خلیفہ کی جانب سے اس دور کے علماء کے فتاوی کی بنیاد پر سرکاری فرمان جاری ہوا تھا کہ تمباکونوشی ممنوع ہے، تمباکو استعمال کرنے والے کو سزادی جائے گی اور پکڑے گئے تمباکو کو جلا دیا جائے گا، لہذا تمباکونوشی کی حرمت کی ایک وجہ خلیفہ کی نافرمانی بھی ہوگی، اس لئے کہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل واجب ہے، البتہ ان امور میں جائز نہیں ہے جن کی حرمت پر اجماع ہے، اور اس کی خلاف ورزی حرام ہے[2]۔

۱۱ - و - تمباکو کی مہک بدبودار اور تکلیف دہ ہوتی ہے اور ہر تکلیف دہ بو ممنوع ہوتی ہے، تمباکو کی بو تو پیاز اور لہسن سے بھی زیادہ تیز ہوتی ہے، جب کہ پیاز اور لہسن کھانے والے کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا گیا ہے، ناپسندیدہ مہک اور بدبودار مہک میں بھی فرق کیا گیا ہے، پیاز اور لہسن کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے بدبودار نہیں، لیکن تمباکو کی مہک بدبودار ہوتی ہے[3]۔

۱۲ - ز - جن لوگوں نے بطور دوا تمباکونوشی شروع کی انہوں نے بھی دوا کی حد تک اس کے استعمال پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر لذت و لطف کے لئے بھی استعمال کرنے لگے، علاج کا دعوی محض

(۱) حدیث: "الحلال بین و الحرام بین ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) جدید مراجع بتاتے ہیں کہ تمباکونوشی سے متعلق رپورٹوں سے ثابت ہوچکا ہے کہ یہ نقصان دہ ہے صحت کے لئے خطرناک ہے اور اس کے نتیجہ میں کینسر کا مرض بھی لاحق ہوجاتا ہے اور مرنے والوں میں تمباکونوشی کرنے والوں کی شرح دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے دیکھئے: اس سلسلہ میں انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا مطبوعہ ۱۹۶۸ء مادہ: (TOBACCO)، نیز کتاب التدخین و سرطان الرئۃ للدکتور نبیل الطویل ر ۳۰۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۲، ۱۸۹، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۵۷۲، فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۰۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

ڈھونگ تھا، اس کے پردہ میں عبث، لہو ولعب اور نشہ آوری کے خفیہ مقاصد تک رسائی حاصل کی گئی، حنفیہ نے اس کو حرام قرار دیا ہے، انہوں نے ''عبث'' کی تعریف کی ہے کہ وہ ایسا عمل ہے جو غرض صحیح کے علاوہ کے لئے ہو، اور ''سفہ'' ایسا فعل ہے جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو، اور ''لعب'' وہ فعل ہے جس میں لذت ہو۔ نماز کے علاوہ میں عبث کی حرمت کی صراحت کرنے والوں میں صاحب کتاب الاحتساب (۱) بھی ہیں، جنہوں نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا" (۲) (ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلا مقصد پیدا کردیا ہے)، اور ان میں صاحب الکافی بھی ہیں، جنہوں نے اس حدیث رسول اللہ ﷺ سے استدلال کیا ہے: "كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية الرجل بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق" (۳) (ہر وہ چیز جس سے انسان کھیلتا ہے باطل ہے، سوائے تیر اندازی، اپنے گھوڑے کی تربیت اور اپنی بیوی کے ساتھ لطف اندوزی کے، کہ یہ چیزیں حق ہیں)۔

تمباکو کے جواز کے قائلین اور ان کے دلائل:

۱۳ - تمباکو نوشی کے جواز کی رائے اختیار کرنے والوں میں حنفیہ میں سے شیخ عبد الغنی نابلسی ہیں، تمباکو کی اباحت کے موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ بھی لکھا ہے جس کا نام ہے "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان"، ان ہی میں صاحب الدر المختار، ابن عابدین، صاحب فتاوی مہدیہ شیخ محمد عباسی مہدی اور الاشباہ والنظائر کے شارح حموی ہیں۔

قائلین جواز میں مالکیہ میں سے علی اجہوری ہیں، انہوں نے اس کے مباح ہونے کے موضوع پر رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "غاية البيان لحل شرب مالا يغيب العقل من الدخان"، اس رسالہ میں انہوں نے اس کی اباحت پر ائمہ مذاہب اربعہ میں سے معتمد علماء کے فتاوے نقل کئے ہیں، اور ان کی متابعت کرتے ہوئے اکثر متاخرین مالکیہ نے حلت کی رائے اختیار کی ہے، جن میں دسوقی، صاوی، امیر اور صاحب تہذیب الفروق ہیں۔

شافعیہ میں سے جواز کی رائے اپنانے والوں میں حفنی، حلبی، رشیدی، شبراملسی، بابلی اور عبد القادر بن محمد بن یحیی حسینی طبری مکی ہیں، انہوں نے "رفع الاشتباك عن تناول التنباك" کے نام سے رسالہ بھی لکھا ہے۔

حنابلہ میں سے تمباکو کے جواز کی رائے کرمی صاحب دلیل الطالب کی ہے، اس موضوع پر ان کا ایک رسالہ بھی بنام "البرهان في شأن شرب الدخان" ہے۔

اسی طرح شوکانی بھی اس کی اباحت کے قائل ہیں (۱)۔

تمباکو کی اباحت کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۴ - الف۔ تمباکو کے استعمال سے نشہ پیدا ہونے، یا مدہوشی پیدا ہونے یا ضرر پہنچنے کا ثبوت (اس رائے کے قائلین کے نزدیک) نہیں

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ مومنون/ ۱۱۵۔

(۳) حدیث: "كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية الرجل بقوسه......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۸، الحموی علی الاشباہ ۱/ ۹۸، فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۹، الدسوقی ۱/ ۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۹، ۳۴۳، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۸/ ۹۰، ۳، حاشیہ الجمل ۱/ ۷۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، الفوائد العدیدۃ فی المسائل المفیدہ ۲/ ۸۰، ۸۱، رسالہ ارشاد السائل للشوکانی ۱/ ۵۰، ۵۱۔

ہے، تمباکو کے پھیلاؤ اور اس سے لوگوں کی واقفیت کے بعد یہ بات معروف ہوئی ہے، لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ اس سے نشہ پیدا ہوتا ہے یا مدہوشی طاری ہوتی ہے، اس لئے کہ نشہ آوری اعضاء کی حرکت کے ساتھ عقل غائب ہوجانے کا نام ہے، اور مدہوشی میں عقل جاتی رہتی ہے اور اعضاء بھی ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اور تمباکو نوشی کرنے والے کے اندر یہ دونوں کیفیت پیدا نہیں ہوتی، ہاں جو شخص اس کے استعمال کا عادی نہیں ہوتا اس کے اندر اس کے استعمال سے غنودگی کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے، اور یہ موجب تحریم نہیں ہے، شیخ حسن شطی وغیرہ نے یہی بات کہی ہے (۱)۔

شیخ علی اجہوری فرماتے ہیں: پہلے پہل تمباکو استعمال کرنے والے کو جو گراوٹ پیدا ہوتی ہے اس کا عقل کے ختم ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس سے عقل زائل ہوجاتی ہے تو اتنی بات تو قطعی ہے کہ وہ مسکر (نشہ پیدا کرنے والا) نہیں ہے، اس لئے کہ نشہ آور کے ساتھ سرور و مستی ہوتی ہے، جب کہ تمباکو میں یہ بات نہیں ہے، پس تمباکو کا استعمال ایسے شخص کے لئے جائز ہوگا جس کی عقل زائل نہ ہوتی ہو، اور اس میں مزاجوں کے فرق سے اور قلت و کثرت کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے، کبھی ایک شخص کی عقل زائل ہوجاتی ہے، جب کہ دوسرے شخص کی عقل زائل نہیں ہوتی ہے، اور کبھی زیادہ مقدار میں استعمال کرنے سے تو عقل زائل ہوجاتی ہے، لیکن کم مقدار میں استعمال کرنے سے زائل نہیں ہوتی ہے (۲)۔

۱۵- ب۔ اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، جب تک کہ کسی نص میں اس کی حرمت وارد نہ ہو، لہذا شریعت کے قواعد اور عمومی اصولوں کے مطابق تمباکو فی نفسہ مباح ہوگا، کیونکہ تمباکو بعد کی پیداوار ہے، شارع کے زمانہ میں اس کا وجود نہ تھا اور اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے اور نہ ہی قرآن یا حدیث میں اس کا کوئی حکم موجود ہے، لہذا یہ ان امور میں سے ہے جن سے اللہ تعالی نے درگذر فرمایا ہے، اور احتیاط کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اللہ کی جانب غلط انتساب کرتے ہوئے اس کو حرام یا مکروہ بتایا جائے، جس کے لئے دلیل کی موجودگی ضروری ہے، بلکہ احتیاط یہ ہے کہ اس کو مباح بتایا جائے جو اصل ہے، نبی کریم ﷺ نے باوجود صاحب شریعت ہونے کے ام الخبائث شراب کی تحریم میں توقف اختیار فرمایا تا آنکہ نص قطعی نازل ہوئی، لہذا جب کسی انسان سے اس کے بارے میں پوچھا جائے تو اسے کہنا چاہئے کہ یہ مباح ہے، لیکن اس کی مہک وبو طبیعتوں کو ناپسند ہوتی ہے، لہذا وہ طبعًا ناپسندیدہ ہے، شرعًا نہیں (۱)۔

۱۶- ج۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ تمباکو سے کچھ لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے تو یہ ایک عارضی شی ہوئی، وہ اپنی ذات میں ضرر رساں نہیں ہے، جس کو نقصان پہنچے اس کے لئے حرام ہوگا دوسرے کے لئے نہیں، اور نہ ہر ایک کے لئے اس کی حرمت لازم آئے گی، شہد بھی کچھ لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہے، بلکہ کچھ لوگ تو اس کے استعمال کرنے سے بیمار ہوجاتے ہیں، حالانکہ شہد میں نص قطعی کے مطابق شفا ہے (۲)۔

۱۷- د۔ مباح امور میں اس طرح مال خرچ کرنا اسراف نہیں ہے، اس لئے کہ اسراف فضول خرچی (تبذیر) کا نام ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تبذیر کی تفسیر یہ کی ہے کہ مال کو اس کے حق کے علاوہ میں خرچ کرنا تبذیر ہے، لہذا اگر مال کو اس کے حق میں خرچ کیا جائے اگرچہ وہ مباح امر ہو تو وہ اسراف نہیں ہے، اور یہ دعوی کہ وہ اسراف ہے تو یہ

---

(۱) حاشیہ مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۹۔

(۲) تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، ۲۱۸، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۸۴، حاشیہ الجمل ۳/ ۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۸، رسالۃ ارشاد السائل للشوکانی / ۵۰، ۵۱، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۸۴۔

تمباکو کے ساتھ خاص نہیں ہے[۱]۔

۱۸-ھ۔ محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر کسی دلیل شرعی کے عقل اور رائے کو فیصل بنانا باطل ہے، کیونکہ تمباکو کو حرام قرار دینا صلاح نہیں ہے، بلکہ صلاح اور دینداری یہ ہے کہ (شریعت میں) وارد احکام کی اتباع بغیر کسی تبدیلی وتغیر کے کی جائے، اور کیا اہل ایمان واہل دین میں سے اکثر لوگوں پر طعن اور ان کے بارے میں فسق و سرکشی کا فیصلہ صرف ان کے تمباکو نوشی کی وجہ سے، جبکہ یہ صورت اس امت کے عوام کی ہے، خواص کی بات تو دیگر ہے[۲]، آیا یہ صلاح ہے یا فساد؟

۱۹-و۔ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ تمباکو نوشی کی حرمت کا فتوی دینے والوں کی اتباع واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا فتوی اگر اجتہاد پر مبنی ہے تو ان کا اجتہاد درست نہیں ہے، کیونکہ اجتہاد کی شرائط نہیں پائی جاتی ہیں، اور اگر یہ فتوی کسی دوسرے مجتہد کی تقلید پر مبنی ہے تو بھی درست نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے اس کے دلائل نقل نہیں کئے ہیں، پھر ان کے لئے فتوی دینا کیونکر درست ہوگا اور کیونکر ان کی تقلید واجب ہوگی؟

وہ مزید فرماتے ہیں: اس زمانہ میں حلال یا حرام قرار دینے کا فتوی دیتے وقت حق بات یہ ہے کہ ان دو اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے جو بیضاوی نے ''الاصول'' میں ذکر فرمایا ہے، اور کہا ہے کہ یہ دونوں اصول شریعت میں نفع پہنچانے والے ہیں۔

اول: منافع کے سلسلہ میں اصل اباحت ہے، اس پر دلالت کرنے والی آیات بے شمار ہیں۔

دوم: مضار (نقصان) کے سلسلہ میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "لا ضرر ولا ضرار"[۱] (نہ ابتداءً نقصان پہنچانا ہے اور نہ بدلہ میں نقصان پہنچانا ہے)۔

ابن عابدین پھر لکھتے ہیں: خلاصہ یہ ہے کہ اگر تمباکو کے بارے میں ثابت ہو جائے کہ اس میں ایسی ضرر رسانی ہے جس سے منافع ختم ہو جاتے ہیں تو اس کی حرمت کا فتوی دینا جائز ہوگا، اور اگر اس کی ضرر رسانی ثابت نہ ہو تو اصلاً وہ حلال رہے گا، مزید یہ کہ تمباکو کی حلت کا فتوی دینے میں مسلمانوں سے حرج کا ازالہ ہوتا ہے، کیونکہ اکثر مسلمان تمباکو کے استعمال میں مبتلا ہیں، لہذا اس کو حلال قرار دینا اس کو حرام قرار دینے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اس کی حرمت ثابت کرنا ایک دشوار امر ہے جس کی تائید مشکل سے ہو سکے گی، ہاں اگر تمباکو سے کچھ مخصوص لوگوں کو نقصان پہنچتا ہو تو ان کے لئے تمباکو حرام ہوگا، اس کے برعکس اگر تمباکو سے کسی کو فائدہ پہنچتا ہو اور اس کے پیش نظر علاج مقصود ہو تو اس کے حق میں تمباکو نوشی مرغوب ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: یہی جواب شیخ محی الدین احمد بن محی الدین بن حیدر کردی جزری نے دیا ہے[۲]۔

تہذیب الفروق میں ہے: جس شخص کو اللہ تعالی نے تمباکو نوشی اور اس کے استعمال سے کسی بھی طور پر محفوظ رکھا ہوا سے نہیں چاہئے کہ لوگوں کو اس کے استعمال پر آمادہ کرے اور اس کے نتیجے میں ان کی ذات میں بے اطمینانی اور ان کے دین میں بے رسوخی پیدا کر دے، کیونکہ کسی امر کی تبدیلی کے لئے شرط ہے کہ اس کا منکر ہونا متفقہ ہو[۳]۔

---

(۱) تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۸۔

(۱) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (ص ۲۸۶ طبع الحلبی) میں کہا ہے کہ اس کے اور بھی طرق ہیں جن میں سے بعض کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) تہذیب الفروق ۱/ ۲۲۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۳) تہذیب الفروق ۱/ ۲۲۱۔

تمباکو کی کراہت کے قائلین اور ان کے دلائل:

۲۰- تمباکونوشی کی کراہت کے قائلین میں حنفیہ میں سے ابن عابدین، ابو السعود اور علامہ لکھنوی ہیں۔

مالکیہ میں سے شیخ یوسف صفتی ہیں۔

شافعیہ میں سے شروانی ہیں۔

حنابلہ میں سے بہوتی، رحیبانی اور احمد بن محمد منقور تمیمی ہیں [1]۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل مستدلات ذکر کئے ہیں:

۲۱- الف۔ اس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، لہذا کچی پیاز، لہسن اور کراث (ایک قسم کی بدبودار ترکاری) وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے تمباکو بھی مکروہ ہوگا۔

۲۲- ب۔ تمباکو کی حرمت کے دلائل ثابت نہیں ہیں، البتہ ان سے شک پیدا ہوجاتا ہے، اور محض شک کی بنا پر کسی شی کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا حرمت کے قائلین کے ذکر کردہ دلائل کو دیکھتے ہوئے صرف مکروہ کہا جاسکتا ہے [2]۔

مساجد قرآن وعلم کی مجالس اور محفلوں میں تمباکو نوشی کا حکم:

۲۳- مساجد میں تمباکونوشی کی حرمت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے، خواہ وہ اس کی اباحت کے قائل ہوں، یا اس کو مکروہ بتاتے ہوں یا اس کی حرمت کی رائے رکھتے ہوں، جیسا کہ مساجد میں لہسن اور پیاز کھانا منع ہے اور جس طرح پیاز اور لہسن کھانے والے شخص کا مسجد میں داخل ہونا منع ہے جب تک کہ اس کے منہ سے بدبو ختم نہ ہوجائے، کیونکہ لہسن اور پیاز کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، جس سے فرشتوں اور نمازیوں کو تکلیف ہوتی ہے، پیاز اور لہسن کے حکم میں تمباکو بھی شامل ہوگا، اس لئے کہ اس کی بو بھی ناپسندیدہ ہوتی ہے، مساجد صرف اللہ کی عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں، لہذا انہیں گندی اشیاء اور ناپسندیدہ بو سے بچانا ضروری ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم'' [1] (جس نے پیاز، لہسن اور کراث (ایک قسم کی بدبودار ترکاری) کھایا ہو وہ ہماری مسجد کے قریب ہرگز نہ آئے، ملائکہ کو بھی ان چیزوں سے تکلیف پہنچتی ہے جن

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۹، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، ۲۱۹، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۸۰۔

(۲) موسوعہ کمیٹی کی رائے ہے کہ تمباکونوشی اس صورت میں حرام ہے جب کسی کو اس سے کسی قسم کے فائدہ کے بغیر صرف نقصان پہنچنا ثابت ہو، خواہ یہ نقصان عقل کو پہنچتا ہو یا جسم کو، یا تمباکو نوش اس رقم کو اپنی اور اپنے خاندان کی بنیادی ضرورت میں خرچ کرنے کا سخت ضرورت مند ہو، اگر ایسی صورت نہ ہو تو تمباکو نوشی مکروہ ہے اس لئے کہ اس کی مہک ناپسندیدہ بدبودار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ ایک نوع کے نقصان سے خالی نہیں ہے بالخصوص کثرت نوشی کی صورت میں اس کا مالی اور صحت سے متعلق نقصان یقینی ہے تھوڑا پینے والا ہی زیادہ پینے لگتا ہے اور اس کی بو کی گندگی جو صرف اس کے اندر ہوتی ہے اس کے بے شمار صحت، نفسیات اور مال سے متعلق نقصانات میں سے ادنی درجہ کا نقصان ہے پہلے تو اس کا دھواں اردگرد کے لوگوں کو تکلیف پہنچاتا ہے بند کمرے اور کمروں کی ہوا کو خراب کردیتا ہے نیز اس کے نتیجہ میں پھیپھڑے کی نالیوں میں سوزش اور سخت کھانسی پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ اس میں موجود زہریلا مادہ آہستہ آہستہ

= جسم میں سرایت کرجاتا ہے کیمیاوی تحقیق سے ثابت ہوچکا ہے کہ اس میں نکوٹین ہوتا ہے اور آگے چل کر اس سے پھیپھڑے کا کینسر جیسا موذی و مہلک مرض پیدا ہوتا ہے جس کے علاج سے طب کی دنیا آج تک حیران وپریشان ہے ان سب کے علاوہ حکومت کی جانب سے اس پر لگائے جانے والے زبردست ٹیکسوں کی وجہ سے اس کی قیمت بسا اوقات کئی گنا ہوجاتی ہے حکومت نے اولاً ٹیکس اس لئے لگایا تھا کہ لوگ اس کے استعمال سے باز رہیں، لیکن اس کے استعمال کے زبردست پھیلاؤ کو دیکھتے ہوئے حکومتوں نے اس کو خوب آمدنی حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا اور اس طرح تمباکو نوشی اور اس کے مصائب لوگوں میں عام ہوگئے کہ اب عادی انسان کے لئے اس کا چھوڑنا بڑا مشکل ہوتا ہے، بعض تمباکو نوش تو اس پر اس قدر خرچ کرجاتے ہیں جس سے ایک متوسط خاندان کی کفالت ہوسکتی ہے۔

(۱) حدیث: "من أكل البصل والثوم والكراث......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع حلبی) نے کی ہے۔

سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: مسجد کے اندر لہسن، پیاز اور اس جیسی بدبو والی اشیاء کا کھانا ممنوع ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں لہسن اور پیاز کھانے والے کو مسجد کے قریب آنے سے منع کیا گیا ہے، بخاری شریف کی شرح میں علامہ عینی فرماتے ہیں: اس ممانعت کی علت فرشتوں اور مسلمانوں کو تکلیف پہنچانا ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: حدیث میں جس چیز کا ذکر آیا ہے اسی کے حکم میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جس کی بو ناپسندیدہ ہو، خواہ وہ کھائی جانے والی چیز ہو، یا کچھ اور۔

ابن عابدین نے طحطاوی سے نقل کیا ہے کہ تمباکو، پیاز اور لہسن کے حکم میں داخل ہے۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: مساجد اور محافل میں تمباکو نوشی بلاشبہ حرام ہے، اس لئے کہ اس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے اور ''مجموع الأمیر'' سے باب الجمعہ میں منقول ہے کہ ہر ناپسندیدہ بو والی شی کا مسجد اور محفلوں میں استعمال حرام ہے۔

الشروانی علی تحفۃ المحتاج میں ہے: پیاز اور لہسن کھانے والے شخص کی طرح ناپسندیدہ بو والے شخص کو بھی مسجد میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اسی حکم میں اس وقت مشہور تمباکو کی بو بھی ہے [۱]۔

۲۴- اسی طرح تمباکو نوشی کرنے والے کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں جب تک اس کے منھ سے بو زائل نہ ہوجائے، اس مسئلہ کو پیاز اور لہسن کھانے والے کے لئے بو کے باقی رہنے تک مسجد میں داخلہ کی ممانعت پر قیاس کیا گیا ہے، فقہاء نے ناپسندیدہ بو کی موجودگی کو جمعہ اور جماعت سے گریز کے لئے عذر مانا ہے، بشرطیکہ اس نے جماعت کے ترک کی نیت سے بالقصد ایسا نہ کیا ہو۔

ایسے شخص کے لئے داخلہ کی ممانعت صرف مساجد کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مساجد کے علاوہ نماز کے مقامات جیسے عیدگاہ اور جنازہ گاہ وغیرہ مقامات عبادت، اسی طرح علم وذکر کی محفلوں اور تلاوت قرآن کی مجلسوں وغیرہ میں بھی داخلہ ممنوع ہوگا۔

۲۵- منہ سے تمباکو کی بو آنے والے شخص کے لئے مسجد یا عبادات کے مقامات اور قرآن کی مجالس میں داخلہ کی ممانعت کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

اسی طرح نماز، ذکر اور تلاوت قرآن کی مجلسوں کے علاوہ دیگر اجتماعی مقامات جیسے ولیمہ کی محفل اور قضاء کی مجالس میں ایسے شخص کے داخلہ کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

شیخ الازہر اور دیار مصر کے مفتی شیخ محمد مہدی عباسی حنفی نے قضاء کی مجالس میں ایسے شخص کے داخلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: محفلوں میں تمباکو کا استعمال حرام ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

۲۶- جہاں تک بازار وغیرہ کا تعلق ہے تو امام نووی فرماتے ہیں: لہسن، پیاز اور کراث کے حکم میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جس میں ناپسندیدہ بو ہوتی ہے، خواہ وہ غذائی نوعیت کی ہو یا کچھ اور، علماء نے مساجد پر ہی عبادات کے مقامات اور علم وذکر وولیمہ وغیرہ کی محفلوں کو قیاس کیا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۴۴، ۵/۲۹۶، ۲۹۷، فتح العلی المالک ۱/۱۸۹، ۱۹۱، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/۲۷۵، ۲۷۶، کشاف القناع ۱/۴۹۷، ۲/۳۶۵۔

پھر فرماتے ہیں: اس حکم میں بازار وغیرہ شامل نہیں ہوں گے(۱)۔

تمباکو کی تجارت اور کاشت کا حکم:

۲۷- تمباکو کے تعلق سے فقہاء کا اختلاف اس کے استعمال کے حکم کی بابت تھا کہ آیا اس کا استعمال حرام ہے یا حلال یا مکروہ، تمباکو کی تجارت اور اس کی کاشت کے موضوع پر فقہاء نے بہت کم کلام کیا ہے۔

البتہ فی الجملہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن فقہاء نے تمباکو کو حرام قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کی تجارت اور کاشت بھی اسی طرح حرام ہوگی، اور جن دوسرے فقہاء نے اسے مباح بتایا ہے تمباکو کی تجارت اور کاشت بھی ان کے نزدیک مباح ہوگی۔ شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ تمباکو نوشی کی بابت حلت یا حرمت کا اختلاف ہے، احتیاط یہ ہے کہ تمباکو نوشی نہ کی جائے، اور تمباکو کی تجارت اس کے استعمال کا وسیلہ ہے، اس لئے تجارت کا حکم بھی وہی ہوگا(۲)۔

تمباکو کی تجارت وکاشت سے متعلق فقہاء کے جو اقوال مل سکے ہیں ذیل میں ہم انہیں درج کرتے ہیں:

۲۸- حنفیہ میں سے ابن عابدین نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ تمباکو کی تجارت ممنوع ہے(۳)۔

مالکیہ میں سے شیخ علیش نے جو کچھ ذکر کیا ہے کہ اس سے تمباکو کی کاشت اور اس کی تجارت کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ان سے پوچھا گیا کہ تمباکو جسے ناک میں ڈال کر استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی کش لی جاتی ہے، کیا وہ مالیت رکھتا ہے؟ کہ اگر کوئی شخص ان دونوں میں سے کچھ ضائع کردے جو دوسرے کی ملکیت ہو تو کیا اس پر ضمان آئے گا، یا کیا حکم ہوگا؟

تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ دونوں مالیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ شئی طاہر ہے، اس میں ایسے لوگوں کے لئے شرعی منفعت ہے جن کی طبیعت میں اس کے استعمال کی وجہ سے خلل پیدا ہو چکا ہو اور تمباکو اس کے لئے دوا کی حیثیت اختیار کر چکا ہو، پس یہ دونوں دیگر ان دواؤں کی طرح ہیں جن سے بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے، اور کوئی بھی دیندار عاقل اس بات میں شک نہیں کرسکتا کہ یہ دوائیں مالیت والی اشیاء ہیں، لہذا اسی طرح یہ دونوں مالیت والے ہوں گے، اور کیوں نہ ایسا ہو کہ مذکورہ طریقہ پر تمباکو سے انتفاع اور اس کے لئے جد وجہد مشاہدہ کی چیز ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ان دونوں میں سے ایک کا کچھ حصہ ہلاک کردے جو دوسرے کی ملکیت ہو تو اس پر ضمان ہوگا۔ بعض متاخرین نے ایسی شئی جس سے عقل زائل ہوجاتی ہے، لیکن نشہ وخمار نہیں پیدا ہوتا، کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے جو معمولی مقدار استعمال کرتا ہو جس سے عقل زائل نہیں ہوتی ہو، سیدی ابراہیم لقانی نے اس فتوی کو ظاہر وراجح سمجھا ہے(۱)۔

اسی طرح شیخ علیش سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے کسی دوسرے شخص کی پیاز یا گاجر یا خس یا تمباکو یا مطلق کاشت جو قابل استفادہ نہ ہوئے ہوں، کو نقصان پہنچا دیا ہو، اس پر کیا لازم ہوگا؟ کیا کھیتی کٹنے کے وقت کا اعتبار ہوگا یا اس کے ماہرین جو طے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۵/ ۲۹۶، ۲۹۷، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۸، فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۹، ۱۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۳، الشروانی ۲/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۱۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۴۸، ۴۹ طبع سوم شائع کردہ دار احیاء التراث، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸، ۲/ ۳۶۵، ۶/ ۱۹۵، الفتاوی المہدیہ ۵/ ۲۹۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۹۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵۔

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۱۔

کریں گے؟ اور اگر قابل استفادہ ہونے کے بعد ضائع کیا جائے تو کیا حکم ہوگا؟

تو انہوں نے جواب دیا: اگر کھیتی کو اس کے قابل استعمال ہونے سے پہلے نقصان پہنچایا جائے تو نقصان والے دن جو اس کی قیمت ہوگی وہ تاوان میں واجب ہوگی (امید وبیم کے ساتھ)، اگر تاوان کا فیصلہ کرنے میں تاخیر کی گئی یہاں تک کہ کھیتی اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آئی تو قیمت ساقط ہوجائے گی اور نقصان پہنچانے والے کی تادیب کی جائے گی، اور اگر لائق استعمال ہونے کے بعد زیادتی کی گئی تو حتمی طور پر زیادتی کے دن کی قیمت اس پر واجب ہوگی [1]۔

شافعیہ کے یہاں اس مسئلہ کا تذکرہ ''حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج'' میں آیا ہے: ہمارے زمانہ میں معروف تمباکو کو فروخت کرنا درست ہے، اس لئے کہ وہ بعض لوگوں کے نزدیک پاک اور قابل انتفاع ہے [2]۔

''حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج'' میں اس سے متعلق آئی ہوئی تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تمباکو کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت میں اختلاف ہے اور بعض لوگ اس سے انتفاع بھی کرتے ہیں، جیسے کہ جب اس کے ترک سے ضرر پہنچنا معلوم ہو، تو اس وقت اس کی فروختگی درست ہوگی [3]۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن ''کشاف القناع'' میں جو کچھ آیا ہے اس سے قیاساً اس کی بیع کا جواز مستفاد ہونا ممکن ہے، کہتے ہیں کہ زہر گھاس اور پودے کی قسم سے ہے، اگر اس سے انتفاع کیا جاتا ہو اور اس کے معمولی حصہ سے علاج ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں جائز نفع ہے [1]۔

تمباکو کی پاکی اور ناپاکی کا حکم:

۲۹ - مالکیہ اور شافعیہ نے تمباکو کے پاک ہونے کی صراحت کی ہے، دردیر فرماتے ہیں: جمادات پاک چیزوں میں سے ہیں، پودے کی تمام اقسام بھی طاہر ہیں، صاوی فرماتے ہیں: اسی میں سے تمباکو بھی ہے [2]، نہایۃ المحتاج کے حاشیہ میں شبر املسی فرماتے ہیں: ہمارے زمانہ میں معروف تمباکو کو فروخت کرنا درست ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے، اس سے انتفاع کیا جاتا ہے، اسی کے مثل'' حاشیۃ الجمل، حاشیہ شروانی اور حاشیہ قلیوبی'' میں آیا ہے [3]۔

اس کے علاوہ قرافی نے چالیسویں فرق میں ذکر کیا ہے: نشہ، غنودگی اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء کا قاعدہ (تنبیہ) غنودگی پیدا کرنے اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء کی بہ نسبت نشہ پیدا کرنے والی اشیاء کے تین خصوصی احکام ہیں: حد، نجس کردینا، اور معمولی مقدار کی حرمت، پہلی دو اشیاء (غنودگی پیدا کرنے اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء) میں نہ حد جاری ہوتی ہے اور نہ ان میں نجاست ہے، لہذا جس شخص نے اپنے ساتھ بھنگ یا افیون رکھ کر نماز پڑھی تو اس کی نماز بالاتفاق باطل نہیں ہوگی [4]، اس کے علاوہ جن لوگوں نے تمباکو کو حرام بتایا اور اس کی حرمت کی علت نشہ آوری قرار دی ان میں سے بعض

---

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۱۷۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۳/ ۳۱۸۔
(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۴۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۹ طبع الحلبی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۸، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۰، حاشیۃ الشروانی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹، ۴/ ۲۳۷، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۹۔
(۴) الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۸۔

لوگوں کے نزدیک شراب پر قیاس کرتے ہوئے تمباکو بھی نجس ہے (۱)۔

حنفیہ کے مسلک میں ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی، لیکن ان کے قواعد سے معلوم ہوتا ہے کہ تمباکو پاک ہے، چنانچہ ابن عابدین فرماتے ہیں: جامد مشروب جیسے بھنگ اور افیون کے سلسلہ میں ہم نے کسی کو نہیں دیکھا جس نے اس کو ناپاک بتایا ہو، اور حرام ہونے سے اس کا ناپاک ہونا لازم نہیں آتا، جیسے زہر قاتل، جو حرام ہونے کے باوجود پاک ہے (۲)۔

اسی طرح حنابلہ کے مسلک میں بھی ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی، البتہ ''نیل المآرب'' میں آیا ہے: غیر سیال نشہ آور شی پاک ہے (۳)۔

تمباکو نوشی سے روزہ کا ٹوٹنا:

۳۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزہ کے درمیان معروف تمباکو کے استعمال سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ تمباکو روزہ توڑنے والی اشیاء میں ہے، اسی طرح اگر تمباکو پیے بغیر صرف دھواں حلق میں داخل ہوجائے تو بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، بلکہ قصداً اس کو ناک میں کھینچنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر بغیر ارادہ کے دھواں حلق تک پہنچ جائے، جیسے کسی تمباکو نوش کے پاس بیٹھنے سے بغیر ارادہ کے حلق میں دھواں داخل ہوجائے جب کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر وہ بالقصد ایسا کرے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف قضا لازم ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک رمضان میں دن کے وقت صرف جماع کرنے سے کفارہ لازم ہوتا ہے (۱)۔

اسی طرح تمباکو کو چبانے یا ناک میں کھینچنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے بھی ایک نوع کی کیفیت طاری ہوتی ہے، اور اس کا مزہ حلق تک پہنچتا ہے اور دماغ کو اس کا مزہ ملتا ہے جس طرح لکڑی سے تمباکو چوسنے سے مزہ ملتا ہے۔

مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دیگر مسالک کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں (۲)۔

شوہر کا بیوی کو تمباکو نوشی سے منع کرنے کا حق:

۳۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، نیز شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک دو روایوں میں سے ایک) رائے یہ ہے کہ شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو ہر ایسی چیز سے منع کرے جس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، جیسے پیاز اور لہسن، اسی میں معروف تمباکو کا استعمال بھی آتا ہے، اس لئے کہ اس کی بو پورے طور پر لذت اندوزی میں مانع بنتی ہے، بالخصوص جبکہ شوہر خود تمباکو نوش نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے لئے بیوی کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ وطی سے مانع نہیں بنتا ہے (۳)۔

---

(۱) ہامش الفروق ۱/ ۲۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۳۔

(۳) نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۰۰۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۹۷، ۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی، فتح العلی المالک ۱/ ۱۷۹، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۰۰، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۷۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، ۵/ ۲۹۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۴۳۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۰۷، المہذب ۲/ ۶۷، المجموع ۱۵/ ۲۸۳، ۲۸۶ طبع المطیعی، الانصاف ۸/ ۳۵۲، نیل المآرب ۲/ ۲۱۷، المغنی ۷/ ۲۰، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۶۴۔

بیوی کے نفقہ میں تمباکو:

۳۲-بعض شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بیوی اگر بطور لذت تمباکونوشی کی عادت رکھتی ہو تو شوہر کی ذمہ داری ہے کہ نفقہ کے ضمن میں تمباکو بھی اس کے لئے فراہم کرے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ تمباکو کی فراہمی شوہر پر لازم نہیں ہے، اگر چہ تمباکو کے ترک سے بیوی کو نقصان پہنچتا ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: اس لئے کہ تمباکو یا تو دوا کے قبیل سے ہوگا یا لذت کے طور پر ہوگا، اور دوا اور لذت میں سے ہر دو شوہر پر لازم نہیں ہیں۔

مالکیہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ ان کے قواعد اس بارے میں حنفیہ کی طرح ہیں کہ دواء اور لذت شوہر پر لازم نہیں ہیں (۱)۔

تمباکو کے ذریعہ علاج کا حکم:

۳۳-فقہاء کے متفقہ عمومی قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اشیاء جن کی حرمت ونجاست منصوص ہے جیسے شراب، ان سے علاج جائز نہیں ہے۔

لیکن وہ اشیاء جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہے ان کا حکم فقہاء کے اجتہادات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہے۔

جن فقہاء نے رائے دی کہ تمباکو ناپاک ہے اور اس سے شراب کی طرح نشہ پیدا ہوتا ہے، ان کے نزدیک تمباکو سے علاج جائز نہیں ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک تمباکو پاک ہے اور اس سے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ ان کی عبارات سے ظاہر ہوتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس سے علاج ممکن ہو۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۹، حواشی تحفۃ المحتاج للشروانی ۸/ ۳۰۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۹۰، حاشیہ مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۹۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: تمباکو مالیت والی شی ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے اور اس میں ایسے شخص کے لئے شرعی منفعت ہے جس کی طبیعت میں اس کے استعمال کی وجہ سے خلل پیدا ہو چکا ہو اور تمباکو اس کے لئے دوا بن گیا ہو، پس تمباکو دیگر ان تمام دواؤں کی طرح ہے جن سے بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے (۱)۔

تمباکو نوشی کرنے والے کی امامت:

۳۴-ابن عابدین نے شیخ عمادی سے نقل کیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے جو سودخوری یا کسی حرام خوری میں معروف ہو، یا وہ کسی مکروہ چیز کا استعمال پابندی سے کرتا ہو، جیسے کہ آج کے زمانہ میں تیار کئے جانے والے تمباکو کا استعمال کرے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۳، ۲۹۴، فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الشروانی ۹/ ۳۸۷، ۳۸۸، البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۱۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶۔

تبکیر

تعریف:

۱- تبکیر: لفظ "بکّر" (کاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کا اصل معنی دن کے ابتدائی وقت میں سویرے نکلنا ہے، یہ لفظ کسی بھی وقت میں جلدی کرنے اور عجلت کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "بکّر بالصلاۃ" یعنی اس نے نماز اس کے اول وقت میں پڑھی، اور کہا جاتا ہے: "بکّروا بصلاۃ المغرب" یعنی انہوں نے مغرب کی نماز سورج چھپنے کے وقت پڑھی، کسی بھی شی کی طرف جلدی کرنے کے لئے "بکّر إلیه" بولتے ہیں۔

فقہاء نے بھی ان ہی دومعنوں میں یہ لفظ استعمال کیا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تغلیس:

۲- فجر کی نماز میں تغلیس کا مطلب ہے فجر کی نماز کو طلوع فجر کے بعد روشنی پھیلنے سے پہلے پڑھنا۔

ب- إسفار:

۳- إسفار کا معنی ہے واضح ہونا اور ظاہر ہونا، کہا جاتا ہے: "أسفر الصبح" صبح روشن اور واضح ہوگئی، فقہاء کے عرف میں صبح کی نماز میں اسفار کا مطلب ہے فجر کی روشنی پھیلنے کے وقت نماز پڑھنا[1]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/۱۱۴ طبع الحلبی، المغنی ۲/۲۹۹ طبع الریاض۔

شرعی حکم:

۴- عبادات کو فضل وثواب کے حصول کے لئے ان کے اول اوقات میں ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے جب دریافت کیا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الصلوۃ في أول وقتها"[2] (نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھنا) فقہاء کے نزدیک بالجملہ یہی حکم ہے۔

۵- اس حکم سے وہ نمازیں مستثنیٰ ہیں جن کو کسی سبب سے مؤخر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جیسے گرمی کے وقت میں ظہر کی نماز میں إبراد (ٹھنڈا کرنا) ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاۃ"[3] (جب گرمی سخت ہو تو نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھو)۔

اسی طرح حنابلہ اور حنفیہ نے عشاء کی نماز کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لو لا أن أشق علی المؤمنین لأمرتهم بتأخیر العشاء"[4] (اگر مجھے مومنین پر گراں نہیں محسوس ہوتا تو میں انہیں عشاء کی نماز کو

(۱) اللسان، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "أفضل الأعمال الصلاۃ في أول وقتها" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاۃ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لولا أن أشق علی المؤمنین لأمرتهم بتأخیر العشاء" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۰ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۲/۵۰ طبع السلفیہ) میں حضرت ابن عباس کی حدیث سے ہے۔

تاخیر کر کے پڑھنے کا حکم دیتا)، یہی مالکیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے، حنفیہ نے عصر کی نماز کا اس میں اضافہ کیا ہے[1]۔

۶-"تبکیر" دن کے اول حصہ میں نکلنے کے معنی میں ہے، اور یہ جمعہ اورعیدین کی نماز کے سلسلہ میں وارد ہے، ان دونوں نمازوں کے لئے تبکیر یعنی دن کے شروع حصہ کو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مستحب بتایا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من غسل یوم الجمعة واغتسل وبکر وابتکر کان له بکل خطوة یخطوها أجر سنة، صیامها وقیامها"[2] (جس نے جمعہ کے دن نہایا دھویا اور پہلے پہلے روانہ ہوا، اس کے لئے ہر قدم پر ایک سال کے روزوں اور نمازوں کا ثواب ہے)۔

امام مالک فرماتے ہیں: ریاکاری کے اندیشہ کی وجہ سے تبکیر مستحب نہیں ہے[3]۔

تلاش رزق کے لئے سویرے نکلنا:

۷-تلاش رزق اور تجارت کے لئے سویرے نکلنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "باکروا للغدو فی طلب الرزق فإن الغدو برکة و نجاح"[4] (رزق کی تلاش کے لئے سویرے سویرے نکلو، صبح سویرے میں برکت اور کامیابی ہے)۔

ابن العربی فرماتے ہیں: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ سے مروی ہے کہ فجر کی نماز کے بعد ایک وقت ہوتا ہے جس میں اللہ تعالی بندوں کے درمیان رزق تقسیم کرتا ہے، اور یہ تو ثابت ہے کہ اس وقت میں ایک فرشتہ پکارتا ہے: "اللھم أعط منفقا خلفا، وأعط ممسکا تلفا"[1] (اے اللہ! خرچ کرنے والے کو بدلہ دے اور بخل کرنے والے کو برباد کردے)، نیز صبح سویرے کا وقت شوق وحرص، روح میں نشاط، جسم کی راحت اور دل کی صفائی کے آغاز کا وقت ہوتا ہے، یہ اور دیگر ان جیسے اسباب کی وجہ سے اس وقت رزق تقسیم ہوتا ہے[2]۔

تعلیم میں جلدی کرنا:

۸-شروع سے ہی بچوں کو قولی و عملی فرائض کی تعلیم دینی چاہئے، تاکہ بلوغ کے وقت تک یہ چیزیں ان کے دلوں میں راسخ ہوچکی ہوں، ان کی طبیعت ان سے مانوس ہوچکی ہوں، اور ان کے اعضاء و جوارح ان اعمال کے عادی ہوچکے ہوں۔

امام نووی فرماتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ ماں اور باپ کی ذمہ داری ہے کہ چھوٹے بچوں کو ان چیزوں کی تعلیم دیں جو بلوغ کے بعد ان سے متعلق ہوتی ہیں، یعنی طہارت، نماز، روزہ، حرمت زنا، لواطت وچوری اور حرمت شراب نوشی وجھوٹ وغیرہ۔

انہوں نے اس پر استدلال اس آیت کریمہ سے کیا ہے: "یا

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، ۲۵۷ طبع سوم بولاق، الاختیار ۱/ ۴۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۳۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "من غسل یوم الجمعة ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۲، الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۹، المہذب ۱/ ۱۱۴ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۳۴۹، ۳۷۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۳۴۷ طبع دار المعرفہ بیروت، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔

(۴) حدیث: "باکروا طلب الرزق، فإن الغدو برکة ونجاح......" کو بزار اور طبرانی نے "الاوسط" میں کی ہے، ہیثمی نے کہا اس کی سند میں اسماعیل بن قیس بن سعد بن زید بن ثابت ہے جو ضعیف ہے، مجمع الزوائد (۴/ ۶۱ طبع القدسی)۔

---

(۱) حدیث: "اللھم أعط منفقا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۰۳ طبع السلفیہ، صحیح الترمذی بشرح ابن العربی ۵/ ۲۱۵، ۲۱۶ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۵۰ھ۔

أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم و أهليكم نارا"[1] (اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور گھر والوں کو آگ سے بچاؤ)۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، مجاہد اور قتادہ فرماتے ہیں: اس آیت کا مطلب ہے کہ بچوں کو ان چیزوں کی تعلیم دو جن کے ذریعہ وہ جہنم کی آگ سے بچ سکیں۔

اور بچوں کی تعلیم کی وجہ سے اللہ کے ارادہ سے آنے والا عذاب ان کے والدین سے، یا ان کی تعلیم کا ذریعہ بننے والوں سے، یا ان کے اساتذہ سے، یا مستقبل میں خود ان بچوں سے، یا تمام لوگوں سے، یا عمومی طور پر دور کر دیا جاتا ہے[2]۔

(۱) سورۂ تحریم /۶۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۰، ۳۶، شائع کردہ دار المعرفۃ، المجموع للنووی ۱/ ۲۶ طبع المنیریہ۔

تبلیغ

تعریف:

۱- تبلیغ: "بلّغ" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: پہنچانا، کہا جاتا ہے: "بلغه السلام" جب کوئی کسی کو سلام پہنچائے، اور "بلغ الكتاب بلوغاً" یعنی خط پہنچ گیا[1]۔

اصطلاح میں "تبلیغ" اس سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ اس سے مراد خبر دینا اور اطلاع دینا ہے، اس لئے کہ اس میں خبر پہنچانا ہوتا ہے[2]۔

تبلیغ زبانی بھی ہوتی ہے، اور پیغام رسانی اور تحریر کے ذریعہ بھی، انبیاء کرام کی زیادہ تر تبلیغ زبانی ہوتی تھی، "تبلیغ بالرسالہ" یہ ہے کہ کوئی شخص کسی قاصد کو کسی آدمی کے پاس بھیجے اور قاصد سے مثال کے طور پر یہ کہے: میں نے اپنے اس غلام کو فلاں غائب شخص کے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا، تو تم اس کے پاس جاؤ اور کہو: فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھ سے کہا ہے کہ اس سے کہو: میں نے اپنا یہ غلام فلاں کے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا ہے، پھر اگر قاصد جائے اور پیغام پہنچا دے اور اسی مجلس میں خریدار جواب دے کہ میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہو جائے گی، اس لئے کہ قاصد کی حیثیت بھیجنے والے شخص کے سفیر اور اس کے کلام کے ترجمان کی ہے،

(۱) المصباح۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۹۔

وہ اس کے کلام کو مرسل الیہ تک پہنچانے والا ہے، گویا بھیجنے والا بذات خود حاضر ہوا اور اس نے بیع کا ایجاب کیا، اور دوسرے نے مجلس میں قبول کیا، لہذا پیغام رسانی تبلیغ کا ایک وسیلہ ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

کتابت:

۲ - کتابت: یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کو لکھے کہ میں نے اپنا گھوڑا جس کے اوصاف یہ یہ ہیں، اتنی قیمت کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کیا، اور جب یہ تحریر مرسل الیہ کے پاس پہنچے تو وہ اسی مجلس میں کہے: میں نے خرید لیا، اس طرح بیع مکمل ہوجائے گی، اس لئے کہ غیر موجود شخص کے کلام کے قائم مقام اس کی تحریر ہوتی ہے، گویا وہ خود حاضر ہے اور زبانی ایجاب وپیشکش کررہا ہے اور دوسرا شخص مجلس میں قبول کررہا ہے، اس طرح تحریر تبلیغ کی بہ نسبت زیادہ خاص ہے (۲)۔

شرعی حکم:

پیغام رسانی:

۳ - اللہ تعالی نے اپنے رسولوں کو مامور کیا تھا کہ وہ اللہ کے پیغامات ان اقوام تک پہنچائیں جن میں انہیں مبعوث کیا گیا ہے، تاکہ ان اقوام کے لئے اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت باقی نہ رہے۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: "رُسُلاً مُبَشِّرِیْنَ وَ مُنْذِرِیْنَ لِئَلاَّ یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ" (۳) (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بناکر)، تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔ نیز ارشاد باری ہے: "یَا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِن رَّبِّکَ، وَ إِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ، وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ" (۱) (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچادیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں، اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا)۔

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے رسول! آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ بھی آپ پر نازل کیا گیا ہے وہ سب آپ پہنچادیجئے، اگر اس میں سے کچھ بھی آپ نے پوشیدہ رکھا تو آپ نے اس کے پیغام کو نہیں پہنچایا، یہ اللہ کی طرف سے نبی ﷺ کو اور آپ ﷺ کی امت کے حاملین علم کو تادیب ہے کہ وہ شریعت الٰہی کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہ رکھیں۔

صحیح مسلم میں حضرت مسروق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتی ہیں: جس نے بھی تم سے یہ بات کہی کہ محمد ﷺ نے وحی کا کچھ حصہ چھپایا وہ جھوٹا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "یَا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِن رَّبِّکَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ" (۲) (اے رسول! جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے تمہارے اوپر نازل کیا گیا ہے اسے پہنچادو، اگر تم نے ایسا نہیں کیا تو تم نے اس کا پیغام نہیں پہنچایا)۔

حضرت ابوجحیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ کیا آپ کے پاس وحی کا کچھ ایسا حصہ بھی ہے جو قرآن میں نہیں

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۸۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۶۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۷۔
(۲) حدیث: "من حدثک أن محمدا ﷺ کتم شیئا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''نہیں، قسم اس ذات کی جس نے دانہ کو پھاڑا اور جاندار کی تخلیق کی، صرف وہ فہم و سمجھ ہے جو اللہ تعالی قرآن کے سلسلہ میں کسی کو عطا فرما دیتا ہے، اور جو کچھ اس صحیفہ میں ہے، میں نے پوچھا: اس صحیفہ میں کیا ہے؟ فرمایا: دیت اور قیدی کو چھڑانے کے احکام اور یہ کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا''(۱)۔

اسلامی دعوت کی تبلیغ:

۴- غیر مسلموں تک اسلامی دعوت پہنچانا فرض کفایہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے غیر مسلم بادشاہوں کو اسلام کی دعوت دینے کے لئے قاصد بھیجے، چنانچہ آپ نے شاہ مقوقس وغیرہ کو خطوط لکھے اور صحابہ کرام نے یہی طریقہ اپنایا(۲)۔

امام کے پیچھے تبلیغ:

۵-نماز کی سنتوں میں سے ہے کہ امام "الله أكبر"، "سمع الله لمن حمده" اور سلام بقدر ضرورت بلند آواز سے کہے، تا کہ مقتدی حضرات سن سکیں، ضرورت سے بہت زیادہ بلند آواز میں کہنا مکروہ ہے۔

امام کی طرف سے تکبیر نماز شروع کرنے، نیز اس میں مختلف ارکان کی طرف منتقلی کی اطلاع کے لئے ہے، اگر اس کی آواز پیچھے تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی جانب سے کوئی مقتدی اس کی آواز پہنچائے گا، تکبیر

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۳۔
حدیث أبی جحیفہ: "قلت لعلي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) تفسیر الآلوسی ۴/ ۲۸۔
حدیث: ''أرسل الرسول ﷺ إلى المقوقس......'' ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ (۴/ ۲۷۱، ۲۷۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں ہے جسے انہوں نے بیہقی کی جانب منسوب کیا ہے۔

سے مراد وہ ہے جو تکبیر تحریمہ وغیرہ کو شامل ہو، ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام کے لئے مستحب ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہے، تا کہ مقتدی حضرات سن کر تکبیر کہہ سکیں، اس لئے کہ مقتدیوں کے لئے امام کی تکبیر کے بعد ہی تکبیر کہنا جائز ہے، اگر امام مقتدیوں تک اپنی آواز نہ پہنچا سکے تو کوئی مقتدی زور سے تکبیر کہے، تا کہ اس کی آواز مقتدیوں تک یا ان لوگوں کو پہنچ جائے جن تک امام کی آواز نہ پہنچ رہی ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "صلى بنا رسول الله ﷺ وأبو بكر خلفه، فإذا كبر رسول الله ﷺ كبر أبو بكر ليسمعنا''(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھائی، اور حضرت ابو بکرؓ آپ ﷺ کے پیچھے تھے، جب رسول اللہ ﷺ تکبیر کہتے تو حضرت ابو بکرؓ بھی تکبیر کہتے، تا کہ ہم تک آواز پہنچ جائے)۔ اس سلسلہ میں ہر مسلک میں تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر امام تکبیر افتتاح کہے تو نماز کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ تکبیر سے اس کا قصد تحریمہ نماز ہو، اگر صرف خبر دینا مقصود ہو تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اگر اس کی نیت دونوں باتوں کی ہو، یعنی تحریمہ نماز بھی مقصود ہو اور لوگوں کو بتانا بھی تو یہی شرعاً مطلوب ہے، اسی طرح پیچھے سے تکبیر کہنے والے نے اگر تحریمہ نماز کے قصد سے خالی ہو کر صرف آواز پہنچانے کی نیت کی ہو تو نہ خود اس کی نماز ہوگی اور نہ ان لوگوں کی جو اس صورت میں اس کی تکبیر پر نماز ادا کریں، اس لئے کہ ان لوگوں نے ایسے شخص کی اقتداء کی ہے جو نماز میں داخل ہی نہیں ہوا ہے، اور اگر پیچھے سے تکبیر کہنے

(۱) المغنی ۱/ ۴۶۲ طبع الریاض۔
حدیث جابرؓ: "صلى بنا رسول الله ﷺ وأبو بكر خلفه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۳، ۳۱۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

والے کا قصد تحریمۂ نماز کے ساتھ ساتھ مقتدیوں تک آواز پہنچانا بھی ہوتو یہی شرعاً مطلوب ہے۔

اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ شرط یا رکن ہے، لہذا اس کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ احرام یعنی نماز میں داخل ہونے کا قصد پایا جارہا ہو۔

جہاں تک امام کی جانب سے تسمیع (**سمع الله لمن حمده** کہنا) اور مکبر کی جانب سے تحمید (**ربنا لک الحمد** کہنا) اور امام ومکبر دونوں کی جانب سے تکبیرات انتقال کا تعلق ہے، تو اگر ان سب سے صرف إعلام (بتانا) مقصود ہوتو نماز فاسد نہیں ہوگی، حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ إعلام کا قصد مفسد نماز نہیں ہے، جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کو اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دینے کے لئے سبحان اللہ کہے، اور چونکہ مطلوب یہ ہے کہ تکبیر میں ذکر اور إعلام دونوں مقصود ہوں، تو اگر کسی نے محض إعلام کا قصد کیا تو گویا اس نے ذکر نہیں کیا اور تکبیر تحریمہ کے علاوہ میں عدم ذکر سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک کسی متعین شخص کو لوگوں تک آواز پہنچانے کے لئے مقرر کرنا جائز ہے، اور اس کی نماز درست ہوگی، خواہ اس نے تکبیر اور تحمید سے محض مقتدیوں تک آواز پہنچانے کا قصد کیا ہو۔

ان کے نزدیک یہ بھی درست ہے کہ آواز پہنچانے والا (مکبر) بچہ ہو یا عورت ہو یا بے وضو ہو، اس کی بنیاد یہ ہے کہ آواز پہنچانے والا امام کی نماز کے لئے علامت ہے، یہ مازری اور لقانی کا اختیار کردہ قول ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ آواز پہنچانے والا امام کا نائب اور وکیل ہے، لہذا اس کے لئے آواز پہنچانا اسی وقت جائز ہوگا جب اس کے اندر امام کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں(۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۱۹، تنبیہ ذوی الافہام علی أحکام التبلیغ خلف الامام (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۳۸)، المجموع ۳/۳۹۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۳۷۔

حنابلہ کے نزدیک امام کے لئے آواز بلند کرنا مستحب ہے، تاکہ وہ مقتدیوں کو نماز کے ارکان میں منتقل ہونے کی خبر دے سکے، جیسے کہ تکبیر تحریمہ کو بلند آواز سے کہے، اگر امام کی آواز اتنی بلند نہ ہو کہ تمام لوگ سن سکیں تو کسی مقتدی کے لئے بھی مستحب ہے کہ اپنی آواز بلند کرکے لوگوں کو سنادے(۱)۔

سلام پہنچانا:

۶ - علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سلام میں پہل کرنا ایک ایسی سنت ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور سلام کا جواب دینا اس آیت کریمہ کی رو سے فرض ہے: "**وإذا حُيِّيتم بتحيةٍ فحيُّوا بأحسن منها أو ردّوها**"(۲) (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹادو)۔ اس آیت میں اللہ تعالی نے سلام کا جواب اس سے بہتر طور پر یا اسی طرح دینے کا حکم دیا ہے، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے جب تک کہ کوئی دوسرا قرینہ اس معنی سے مانع نہ بن رہا ہو، ظاہر یہ ہے کہ خط وکتابت میں نیز کسی قاصد سے سلام پہنچانے کے لئے کہنے میں یہی حکم وجوب ہوگا، اسی طرح سلام لے جانے والے کو چاہئے کہ سلام پہنچائے۔

حضرت عائشہؓ کو جب نبی کریم ﷺ نے خبر دی کہ جبریل علیہ السلام انہیں سلام کہہ رہے ہیں تو انہوں نے: "**وعليه السلام ورحمة الله**" (اور ان پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو) فرمایا(۳)۔

قرطبی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی شخص کے پاس سلام بھیجے تو وہ اس

(۱) المغنی ۱/۴۹۶ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ نساء/۸۶۔

(۳) حدیث "إخبار عائشة بسلام جبريل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۱۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۸۹۶ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

کو اسی طرح جواب دے جس طرح اس کے مخاطب ہونے کی صورت میں دیتا ہے، ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: میرے والد آپ کو سلام کہتے ہیں، تو حضور ﷺ نے فرمایا: "وعلیک السلام وعلی أبیک السلام"(۱) (اور تم پر سلام اور تمہارے والد پر سلام)۔

حاکم کو پوشیدہ مجرموں کے بارے میں اطلاع دینا:

۷ - فقہی مذاہب میں یہ صراحت موجود ہے کہ جو معاصی مخفی ہوں ان میں کسی شخص کو، خواہ وہ محتسب ہو یا کوئی اور، تجسس نہیں کرنا چاہئے اور نہ پردہ فاش کرنا چاہئے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله تعالى"(۲) (جو شخص ان گندگیوں میں سے کسی گندگی کا مرتکب ہوجائے تو وہ اللہ کی پردہ پوشی کے ذریعہ پردہ ہی رکھے، لیکن جو شخص اپنے جرم کو بیان کرے گا تو ہم اس پر اللہ کی کتاب کا حکم جاری کریں گے)۔ اور اگر جرم ظاہر ہوجائے تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "تجسس" اور "شہادت" میں دیکھا جائے۔

تبنّی

تعریف:

۱ - "تبنّی" کا معنی ہے: دوسرے کی اولاد کو اپنا بیٹا بنالینا(۱)۔ دور جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ ایک شخص کسی شخص کو اپنا متبنّی بنالیتا تو وہ اس کی اولاد کی طرح ہوجاتا، لوگ اسے اسی کی طرف نسبت کرکے پکارتے اور وہ اولاد کی طرح میراث پاتا(۲)۔

عرب کے استعمال میں تبنی (متبنّی بنانے) کے معنی میں لفظ "ادعاء"(۳) زیادہ مستعمل ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "ادعی فلان فلانا" (فلاں نے فلاں کو بیٹا بنایا)، اسی سے لفظ "دعی" یعنی متبنّی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ"(۴) (اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنادیا)۔

---

(۱) القرطبی ۵/ ۳۰۱۔
حدیث: "وعلیک السلام وعلی أبیک السلام" کی ابوداؤد (۵/ ۳۹۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں غیر معروف روی ہیں۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۸۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۲۔
حدیث: "من أصاب من هذه القاذورات شيئاً......" کی روایت مالک نے موطا (ص ۸۲۵ طبع دار الآفاق) میں حضرت زید بن اسلم سے مرسلا کی ہے بیہقی (۸/ ۳۳۰ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عمر سے موصولاً ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہے: "اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله عز وجل، وليتب إلى الله، = فإنه من يبدلنا صفحته نقم كتاب الله عليه" (ان گندگیوں سے بچو جن سے اللہ نے منع فرمایا ہے جو کسی گندگی کا مرتکب ہو وہ اللہ کی پردہ پوشی کے ذریعہ پردہ رکھے، اور اللہ سے توبہ کرے لیکن جو شخص اپنے جرم کو بیان کرے گا تو ہم اس پر اللہ کی کتاب کا حکم جاری کریں گے) اور حاکم (۴/ ۲۴۴ طبع دار الکتاب العربی) نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث صحیح اور شیخین کی شرط کے مطابق ہے ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) القاموس مادۂ "بنی"۔
(۲) الخازن ۳/ ۴۵۱۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ "دعا"۔
(۴) سورۂ احزاب/ ۴۔

فقہاء بھی لفظ ''تبنی'' کا استعمال اس کے لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استلحاق:

۲- "ألحق القائف الولد بأبيه" (قیافہ شناس نے لڑکے کا نسب اس کے باپ سے جوڑ دیا) کا معنی ہے: اس نے بتایا کہ یہ لڑکا اس کا بیٹا ہے، اس لئے کہ اسے ان دونوں کے درمیان مشابہت نظر آئی، "استلحقت الشيء" کا معنی ہے: میں نے اس کا الحاق چاہا، القاموس میں ہے: "استلحق فلانا" یعنی اس نے فلاں کا الحاق چاہا[1]، استلحاق صرف باپ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ اقرار نسب کو کہتے ہیں، استلحاق کا وقوع صرف مجہول النسب پر ہوتا ہے۔

لہذا استلحاق صرف ایسے شخص کے متعلق ہوگا جو مجہول النسب ہو، تبنّي مجہول النسب اور معلوم النسب دونوں کے لئے ہوسکتی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''استلحاق'' میں دیکھی جائے (۲)۔

ب- بنوت:

۳- ابن: نرینہ اولاد کو کہتے ہیں، اسی سے اسم "بنوة" ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں لفظ ابن حقیقی نسب سے صلبی لڑکے کے لئے بولتے ہیں، پس بنوت اصلی نسب سے ہی ہوگی، لفظ ''ابن'' بول کر مجازاً پوتا اور اس سے نیچے کی اولاد بھی مراد لیتے ہیں۔

بنوت اور تبنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ بنوت اصلی نسب سے

(۱) مختار الصحاح، القاموس المحیط مادۂ ''لحق''۔

(۲) الفروع ۵/ ۵۱۸۔

(۳) القاموس المحیط۔

متعلق ہے، جہاں تک تبنی کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مرد یا عورت کسی ایسے شخص کے بارے میں دعوی کریں جو ان دونوں کی اولاد نہ ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''بنوت'' میں مذکور ہے۔

ج- اقرار نسب:

۴- ماں یا باپ کا بغیر کسی سبب کے ذکر کے بنوت کا اقرار کرنا اور لڑکے کو ضرر یا عار لاحق نہ کرنا بلاواسطہ نسب کا اقرار کہلاتا ہے، لہذا اقرار نامعلوم نسب کو صحیح قرار دینا ہے۔

تبنّي معلوم النسب اور مجہول النسب دونوں کے لئے ہوتی ہے، تبنّي کو اسلام نے ختم کردیا، اقرار نسب ابھی باقی ہے، نسب کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع درست نہیں ہے اور نہ اقرار کا صدور ہونے کے بعد اس کی نفی جائز ہے[1]۔ دیکھئے: اصطلاح ''اقرار''۔

د- لقیط:

۵- لقیط کا دعوی اقرار نسب کی شکلوں میں سے ایک شکل ہے، لقیط وہ چھوٹا بچہ ہے جو ایسی جگہ پایا جائے جہاں اس کی ماں اور باپ کا علم ہونا دشوار ہو، (۲) جہاں تک تبنّي کا تعلق ہے تو وہ معلوم النسب اور مجہول النسب دونوں کے لئے ہوتی ہے، اور لقیط کا دعوی دراصل ظاہر میں حقیقی نسب کی طرف لوٹتا ہے، تبنی کے اندر یہ معنی نہیں ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۶- اسلام نے تبنّي (منہ بولا بیٹا بنانے) کو حرام قرار دیا ہے، اور اس

(۱) المبسوط ۱۵۹/۱۷، البحر الرائق ۴/ ۱۳۰، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۸۳، المغنی ۱۶۵/۵۔

(۲) أحکام الصغار علی ہامش جامع الفصول ۱/ ۲۳۲، منح الجلیل ۴/ ۱۳۰۔

کے تمام اثرات کو غلط ٹھہرایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ، وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ"(۱) (اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنادیا یہ صرف تمہارے منہ سے کہنے کی بات ہے اور اللہ حق بات کہتا ہے اور وہی (سیدھا) راستہ دکھاتا ہے)۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ"(۲) (انہیں ان کے آباء کی طرف منسوب کرو)۔

تبنی عربوں میں جاہلیت کے دور میں بھی اور اسلام کی آمد کے بعد بھی معروف تھی، دور جاہلیت میں یہ طریقہ تھا کہ کسی شخص کو اگر کسی آدمی کی جسامت اور حیثیت اچھی لگتی تو اسے اپنے ساتھ شامل کر لیتا اور اپنی اولاد میں سے ایک بیٹے کے برابر میراث میں اسے حصہ دیتا، اور اس آدمی کو اسی شخص کی جانب منسوب کیا جاتا، چنانچہ کہا جاتا: فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے نبوت سے قبل حضرت زید بن حارثہ کو اپنا متبنّی بنایا تھا، چنانچہ انہیں زید بن محمد کہا جاتا تھا، یہ حالت اس وقت تک رہی جب قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ" تا "وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَّحِيمًا"(۳)۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تبنی کا نظام ختم کردیا اور متبنّی بنانے والوں کو حکم دیا کہ متبنّی کو اپنی جانب منسوب نہ کریں، بلکہ اگر اس کا باپ معلوم ہو تو باپ کی طرف اس کی نسبت کریں، اگر باپ معلوم نہ ہو تو اسے "مولیٰ" اور "دینی بھائی" کہا جائے۔ اس طرح حقائق کی تبدیلی سے لوگوں کو روکا گیا اور ورثاء کے حق کو ضائع یا کم ہونے سے محفوظ کرلیا گیا(۴)۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۴۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۵۔

(۳) سورۂ احزاب ۴، ۵۔

(۴) بلوغ الأرب فی معرفۃ أحوال العرب ۳/ ۴۳، الأغانی ۷/ ۱۱۰، مقدمہ

تَبوءة

تعریف:

۱- تبوءۃ: لغت میں لفظ "بوّأ" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: ٹھہرانا، کہا جاتا ہے: "بوأته دارا" یعنی میں نے فلاں کو گھر میں ٹھہرایا۔

"مبوّأ" وہ گھر ہے جہاں پابندی سے رہائش اختیار کی جائے، اسی سے ہے: "بوأه الله منزلا" یعنی اللہ نے فلاں کو فلاں مقام پر فائز کیا اور ٹھہرایا(۱)، اسی معنی میں قرآن کی آیت ہے: "وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ"(۲) (اور ہم نے بنی اسرائیل کو بہت اچھا ٹھکانا دیا)۔ اور اسی معنی میں یہ حدیث بھی ہے: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار ....."(۳) (جس شخص

= ابن خلدون ۱۱۰، ۱۱۱، الکامل لابن الأثیر ۲/ ۱۵، تاریخ الطبری ۲/ ۲۶۱، تفسیر الخازن ۵/ ۱۹۰، ۱۹۱، الرازی ۲۵/ ۱۹۲، ۱۹۳، أحکام القرآن للجصاص علی ہامش جامع الفصول ۱/ ۲۳۲، منح الجلیل ۴/ ۱۳۰، تکملۃ الفتح ۷/ ۲۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵، المدونہ ۳/ ۳۴۷، ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۴، حواشی الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۷۵، المغنی ۶/ ۲۶۷، منتہی الارادات ۳/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۱) المصباح المنیر، محیط المحیط، لسان العرب المحیط مادۂ "باء"، ابن عابدین ۴/ ۳۷۶، تفسیر القرطبی ۸/ ۳۷۱۔

(۲) سورۂ یونس/ ۹۳۔

(۳) حدیث: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

نے میری جانب قصداً جھوٹ منسوب کیا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے)۔

اصطلاح میں اس لفظ کا معنی یہ ہے کہ آقا اپنی باندی اور اس کے شوہر کے درمیان رکاوٹ ختم کردے اور باندی کو شوہر کے حوالہ کردے اور اس سے خود کام نہ لے۔

اگر باندی آقا کے پاس آتی جاتی ہو اور اس کی خدمت کرتی ہو تو ایسی صورت میں "تبوئہ" نہیں ہوگا۔

اس کے احکام معلوم کرنے کے لئے فقہ کی کتابوں میں ''نکاح'' کے مباحث (۱)، نیز اصطلاح ''رق'' دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۰۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۸، ۴۱۸، الخرشی ۳/ ۶۰ روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۰، ۳۳۲، الوجیز ۲/ ۲۲، المغنی ۶/ ۵۶۴، ۵۶۵۔

تبیع

تعریف:

۱- تبیع: لغت میں گائے کے ایک سالہ بچہ کو کہتے ہیں، اس کو تبیع اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، ایسے مادہ بچہ کو تبیعہ کہتے ہیں، مذکر لفظ کی جمع اَتبعۃ ہے اور مؤنث کی جمع تباع ہے (۱)۔

اصطلاح میں تبیع اور تبیعہ کا معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک معتمد ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد ایسا بچہ ہے جو دو سال پورے کرکے تیسرے سال میں داخل ہوگیا ہو (۳)۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا اتفاق ہے کہ گائے کا نصاب اگر تیس کی تعداد تک پہنچ جائے تو اس میں بطور زکاۃ ایک تبیع واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "بعثني رسول الله ﷺ أصدق أهل اليمن، فأمرني أن آخذ من البقر من كل

(۱) القاموس، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ ''تبع''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی مصر دوسرا ایڈیشن، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۹۲، شرح المنہاج ۲/ ۸، ۹ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۳) حاشیہ الدسوقی ۱/ ۴۳۵۔

ثلاثین تبیعا......"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے اہل یمن کی زکاۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تو مجھے حکم دیا کہ ہر تیس گایوں پر ایک تبیع وصول کروں)۔

تیس سے زائد گائے کی تعداد ہونے پر تبیع کے وجوب کے مسئلہ میں تفصیل ہے جو اصطلاح "زکاۃ" میں مذکور ہے۔

(۱) حضرت معاذ کی حدیث "أمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا......" کی روایت نسائی (۲۶/۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ) اور حاکم (۳۹۸/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اتفاق کیا ہے۔

تبییت

تعریف:

۱- تبییت لغت میں "بيّت الأمر" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: رات میں کوئی منصوبہ بنانا، اور "بيّت النية على الأمر" کا معنی ہے: رات میں کسی کام کا عزم کرنا، مفعول کا صیغہ "مُبَيَّتَة"(۱) (تاء پر زبر کے ساتھ) ہے "بيّت العدو" کا معنی ہے: دشمن نے رات کے وقت دھاوا بولا۔

قرآن کریم میں ہے: " إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ "(۲) (جب وہ رات میں اس بات کا مشورہ کرتے ہیں جو اسے پسند نہیں)۔ اور سیرت میں ہے: "هذا أمر بُيِّتَ بليل" (یہ وہ معاملہ ہے جس کو رات میں طے کیا گیا ہے)۔

تبییت اصطلاح میں لغوی معنی میں ہی استعمال ہوتا ہے، بیات اسم مصدر ہے، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " أَ فَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَّهُمْ نَائِمُوْنَ "(۳) (تو کیا بستی والے اس سے بے خوف ہو گئے ہیں کہ ان پر ہمارا عذاب شب کے وقت آپڑے درانحالیکہ وہ سو رہے ہوں)۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "بیت"۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۸۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۹۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اغارہ:

۲-عرب ''بیات'' اور ''تبییت'' کے الفاظ دشمن پر شب خوں مارنے کے لئے استعمال کرتے ہیں [۱]۔

قرآن کریم میں ہے: ''قَالُوْا تَقَاسَمُوْا بِاللّٰهِ لَنُبَيِّتَنَّهٗ وَاَهْلَهٗ ثُمَّ لَنَقُوْلَنَّ لِوَلِيِّهٖ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ اَهْلِهٖ وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ'' [۲] (وہ بولے آپس میں خدا کی قسم کھاؤ کہ ہم شب کے وقت صالح اور ان کے متعلقین کو جا ماریں گے پھر ان کے وارث سے کہہ دیں گے کہ ہم ان کے متعلقین کے مارے جانے کے وقت موجود بھی نہ تھے اور ہم بالکل سچے ہیں)۔ دشمن کے لئے تبییت اور اغارہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ اغارہ مطلق ہے، خواہ رات میں حملہ کیا جائے یا دن میں، جبکہ تبییت صرف رات میں حملہ کرنے کو کہتے ہیں۔

ب- بیتوتہ:

۳-بیتوتہ لفظ ''بات'' کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: رات میں کام کرنا، یہ لفظ اس معنی میں لفظ ''بیات'' سے زیادہ عام ہے، رات کو سونے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال کم ہوتا ہے۔

فقہاء اسے کبھی بیویوں کے درمیان راتوں کی تقسیم کے اثرات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس معنی میں یہ لفظ بیات سے علاحدہ ہوجاتا ہے [۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''بیت''، القلیوبی ۲/۲۵۶۔

(۲) سورۂ نمل/۴۹۔

(۳) المصباح المنیر، القلیوبی ۳/۲۹۹۔

تبییت کا حکم:

اول: تبییت العدو (دشمن پر شب خوں مارنا):

۴- ان دشمنوں پر شب خوں مارنا جائز ہے جن سے قتال کرنا جائز ہے، یعنی وہ کفار جن تک دعوت اسلام پہنچی اور انہوں نے دعوت کو ٹھکرادیا اور جزیہ ادا کرنے پر تیار نہیں ہوئے، اور ہمارے اور ان کے درمیان کسی قسم کا معاہدہ یا صلح نہیں ہوئی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: شب خوں مارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، غزوہ روم شب خوں ہی تو تھا فرماتے ہیں: ہم نہیں جانتے کہ کسی نے دشمن پر شب خوں مارنے کو ناپسند کیا ہو۔

حضرت الصعب بن جثامہ فرماتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ سے دریافت کیا گیا کہ مشرکین کی آبادیوں پر ہم رات میں حملہ آور ہوتے ہیں، تو ان کی خواتین اور بچے بھی نشانہ بنتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''هم منهم'' [۱] (وہ بھی ان میں ہی شامل ہیں) اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے [۲] تو ہم کہیں گے کہ یہ ممانعت ان کو عمداً قتل کرنے سے متعلق ہے، ان دونوں احکام کے درمیان تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ ممانعت کا تعلق عمداً قتل کرنے سے ہے اور اباحت دیگر صورتوں میں ہے [۳]۔

اس مسئلہ میں اس صورت میں مزید جزوی تفصیلات ہیں جب کفار کے ساتھ کوئی مسلمان بھی ہو اور وہ قتل کردیا جائے، یہ تفصیلات

(۱) حدیث الصعب بن جثامۃ: ''هم منهم'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۶۴ طبع حلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''نهى عن قتل النساء والذرية ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۶۴ طبع حلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/۴۴۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

اصطلاح ''جہاد'' اور ''دیات'' میں دیکھی جاسکتی ہیں (۱)۔

اگر امام یا سپہ سالار لشکر نے دعوت دینے سے قبل رات میں حملہ کردیا تو وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَانۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاۤءٍ'' (۲) (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)۔

ایسی صورت میں شب خون کے نتیجہ میں مارے جانے والوں کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتول کا ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ نہ اس کے پاس ایمان ہے اور نہ اسے امان حاصل ہے، لہذا اس کا ضمان نہیں ہوگا۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے ضمان میں دیت اور کفارہ لازم ہوگا، امام شافعی سے بھی یہ منقول ہے (۳)۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اہل کتاب اور مجوس کو قتال سے قبل دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت ان تک پہنچ چکی ہے، اور اس لئے کہ ان کی کتابوں میں رسالت محمدی کی بشارتیں وارد ہوچکی ہیں، بت پرستوں کو جنگ سے پہلے دعوت اسلام دی جائے گی (۴)۔

۵- جن لوگوں کو دعوت پہنچ چکی ہے، ان پر شب خون مارنے سے قبل ان کو دعوت اسلام دینا مزید آگاہی کی خاطر مستحب ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جان لیں کہ ہم ان سے دین و مذہب کے لئے جنگ

(۱) شرح روض الطالب ۴/ ۱۹۱، طبع المیمنیہ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ ۱۳۱۳ھ۔

(۲) سورۂ انفال/ ۵۸۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۲/ ۵۰۷، ۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶۔

کررہے ہیں، مال لوٹنے اور بچوں کو قیدی بنانے کے لئے نہیں، حدیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خیبر کے دن جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جھنڈا عطا کیا اور جنگ کے لئے بھیجا تو انہیں حکم دیا کہ پہلے انہیں دعوت دیں، حالانکہ یہ وہ لوگ تھے جن تک دعوت پہنچ چکی تھی (۱)۔

بغیر دعوت کے شب خوں مارنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے: "أنه أغار علی بني المصطلق ليلاً وهم غافلون" (۲) (نبی کریم ﷺ نے بنو المصطلق پر رات میں حملہ کیا جب وہ غافل تھے) اور حضرت اسامہ کو حکم دیا کہ ان پر علی الصباح حملہ کریں (۳)۔

دریافت کیا گیا کہ مشرکین پر شب خون مارا جاتا ہے تو ان کی عورتیں اور بچے بھی زد میں آتے ہیں تو فرمایا: ''هم منهم'' (۴) (وہ بھی ان میں ہی شامل ہیں) یہ سارے وہ لوگ تھے جن تک دعوت پہنچ چکی تھی، ورنہ سابقہ دلائل کی وجہ سے شب خون مارنا جائز نہ ہوتا (۵)۔

دوم: رمضان کے روزہ کی نیت رات میں کرنا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت رات

(۱) حدیث: "أمر عليا يوم خيبر ......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أغار علی بني المصطلق وهم غافلون ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "عهد إلی أسامة أن يغير علی ابنى صباحا" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۴/ ۶۶ طبع دار صادر) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "هم منهم" کی روایت (فقرہ نمبر ۴) میں گذر چکی۔

(۵) البحر الرائق ۵/ ۸۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳۔

میں غروب شمس سے لے کر طلوع فجر تک کے درمیان کرنا واجب ہے، امام ابو حنیفہ کی رائے میں رات میں نیت کرنا مستحب ہے، لیکن دن میں زوال تک بھی نیت کرلینا کافی ہے، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''نیت'' اور ''صوم'' میں دیکھا جائے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۷- تبییت سے متعلق بحث فقہاء کتاب ''السیر ۃ'' اور ''الجہاد'' میں کرتے ہیں۔

(۱) البجیر ی علی الخطیب ۳/۲۶/۳، الأشباہ و النظائر لابن نجیم ص۷۱، الاختیار ۱۳۵/۲، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۸، فتح الباری ۱/۹، نیل الأوطار ۴/ ۲۷۰، المسودۃ فی أصول الفقہ ص۹۷۔

تتابع

تعریف:

۱- تتابع کا ایک معنی ''موالات'' یعنی کسی کام کو پے در پے کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "تابع فلان بین الصلاۃ و بین القراءۃ" یعنی فلاں نے نماز اور قرأت کو پے در پے ادا کیا، گویا ایک کو دوسرے کے بعد بلافصل کیا۔

اور "تتابعت الأشیاء" کا معنی ہے: بعض شی بعض کے بعد حاصل ہوئی اور "تابع بین الأمور متابعۃ وتباعا" کا معنی ہے: اس نے کاموں کو یکے بعد دیگرے لگاتار انجام دیا (۱)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- تتابع، کفارات کے روزہ میں، اعتکاف میں اور وضو و غسل میں ہوتا ہے اور اکثر و بیشتر اس کو موالات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے احکام وضو و غسل کے بیان میں ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں۔

کفارۂ یمین کے روزہ میں تتابع:

۳- اپنی قسم میں حانث ہونے والے شخص کی اگر اتنی استطاعت نہ ہو کہ وہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے یا غلام آزاد

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۃ ''تبع''۔

کرے یا اس سے عاجز ہوتو اس کے لئے ضروری ہے کہ روزہ کی طرف منتقل ہوجائے، لہذا تین دن وہ روزہ رکھ لے۔ اور اس سلسلے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"(۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

اس تتابع کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کی رائے جو حنابلہ کا اصح قول اور شافعیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ تتابع واجب ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی اس شاذ قراءت کی بنا پر: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"(۲) (لگاتار تین روزے رکھنا)۔

اور مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مسلسل روزے رکھنا یا الگ الگ روزے رکھنا دونوں جائز ہیں۔ شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے(۳)۔ دیکھئے: "کفارۂ یمین"۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۳ر ۶۰، ۶۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲ر ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۷۴۴، ۷۵۲۔

(۳) الشرح الکبیر ۲ر ۱۳۲، ۱۳۳، المدونۃ الکبری للإمام مالک ۲ر ۱۲۲۔

کفارۂ ظہار کے روزے میں تتابع:

۴- کفارۂ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اس کے بعد دوسرا درجہ روزہ رکھنا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ. فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"(۱) (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں، تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، یہ (احکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

لہذا ظہار کرنے والا شخص اگر غلام آزاد کرنے پر کسی وجہ سے قادر نہ ہو جیسا کہ پہلی آیت میں ہے تو وہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے، اس کے درمیان نہ رمضان آئے نہ عیدین اور نہ ایام تشریق، جیسا کہ دوسری آیت کے شروع میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ جماع سے قبل ہے، لہذا اگر روزہ کے درمیان دن میں یا رات میں جان کر یا بھول کر عذر کی وجہ سے یا بلاعذر عورت سے جماع کر لے تو پھر از سر نو روزہ رکھنا ہوگا، کیونکہ ارشاد باری ہے: "من قبل أن يتماسا"۔

(۱) سورۂ مجادلہ ر ۳، ۴۔

تتابع ۵

مسلسل روزے رکھنے کے وجوب میں حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) شافعیہ اور حنابلہ (۳) نے اسی سے استدلال کیا ہے، مگر شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ روزہ رکھنے کے درمیان بوقت شب تکمیل کفارہ سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت کر لے تو گنہگار ہوگا، مگر تتابع ختم نہ ہوگا (۴)۔

دیکھئے: "کفارۂ ظہار"۔

رمضان کے دنوں میں روزہ توڑنے پر جو کفارہ واجب ہے اس کے روزوں میں تسلسل:

۵- رمضان کے دن میں جماع کرنے سے بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے، اور جان بوجھ کر کھانے پینے سے صرف حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہوتا ہے، اور کفارہ کی ادائیگی غلام آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اور حنفیہ، شافعیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اس کے بعد روزہ کا درجہ ہے۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور روزہ رکھنے کے درمیان اختیار حاصل ہوگا۔ جس کے ذریعہ بھی کفارہ ادا کردے کافی ہوگا اور یہ اس بنا پر کہ لفظ "أو" تخییر کے لئے ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينًا" (۵) (ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ کفارہ ادا کرے یا وہ غلام آزاد کرے، یا دو مہینے لگاتار روزے رکھے، یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)۔

اور مالکیہ کے نزدیک بھی اس کے کفارہ میں تخییر ہے، لیکن انہوں نے کھانا کھلانے کو غلام آزاد کرنے پر ترجیح دی ہے؟ اس طرح انہوں نے اس کو پہلے نمبر پر رکھا ہے، کیونکہ اس کا نفع زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے بہت سے افراد فائدہ اٹھاتے ہیں اور انہوں نے روزہ رکھنے پر غلام آزاد کرنے کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ غلام آزاد کرنے میں دوسرے کو فائدہ پہنچتا ہے اور روزہ رکھنے میں یہ بات نہیں ہے، لہذا روزہ ان کے نزدیک تیسرے نمبر پر ہوگا۔

خواہ ادائیگی کفارہ میں اختیار ہو یا روزہ کا نمبر دوسرے یا تیسرے درجہ میں ہو بہرصورت رمضان میں روزہ توڑ دینے کا کفارہ باتفاق ائمہ اربعہ دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا ہے، اس حدیث کی بنا پر جو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله: هلكت، قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي و أنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكينًا؟ قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلك، أتى النبي ﷺ بعرق فيها تمر -والعرق: المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا. قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك" (۱) (ہم

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۲۳، ۲۲۵، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۶۷ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۱۶، ۱۱۸۔

(۵) حدیث: "أن رجلا أفطر في رمضان......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۹، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ

لوگ نبی ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اسی درمیان ایک شخص آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا ہوا؟ اس نے کہا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم غلام آزاد کرنے پر قادر ہو؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم دو ماہ مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، راوی کہتے ہیں کہ نبی ﷺ تھوڑی دیر ٹھہر گئے، ہم لوگ بیٹھے ہی تھے کہ نبی ﷺ کے پاس ایک تھیلالایا گیا جس میں کھجوریں تھیں آپ نے فرمایا: سائل کہاں ہے؟ اس نے کہا: میں ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لو اور اس کو صدقہ کردو، تو اس شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول مجھ سے زیادہ محتاج کون ہے؟ خدا کی قسم مدینہ کے دونوں کناروں (یعنی آبادی سے باہر پائی جانے والی سیاہ پتھروں والی زمینوں) کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں۔ آپ ﷺ اتنا ہنسے کہ آپ کے سامنے کے دندان مبارک بھی کھل گئے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

کفارۂ قتل میں روزہ:

۶ - غلام آزاد کرنے سے عاجز ہوجانے کے بعد دوسرے درجہ میں روزہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا" تا "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا، سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں...... پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے)، یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)، لہذا ان دونوں مہینوں کے روزوں میں تتابع باتفاق فقہاء واجب ہے[۲]۔

دیکھئے: "کفارۂ قتل"۔

نذر کے روزہ میں تسلسل:

۷ - اگر غیر متعین طور پر چند دن یا ایک ماہ یا ایک سال روزہ رکھنے کی نذر مانے اور تسلسل کی شرط لگائے تو یہ باتفاق فقہاء اس پر لازم ہوگا، اسی طرح اگر متعین مہینہ کی نذر مانی، مثلاً رجب یا متعین سال کی نذر مانی تو اسی طرح ان روزوں کو لگاتار رکھنا ضروری ہے۔

اور اگر غیر معین مہینہ یا سال کی نذر مانے اور مسلسل رکھنے کی شرط نہ لگائے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مسلسل رکھنا واجب نہیں، اور حنابلہ کی ایک رائے بھی یہی ہے اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اس پر مسلسل روزہ رکھنا لازم ہوگا، اسی طرح جس نے یہ کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر دس دن کا روزہ رکھنا واجب ہے، اس کے متعلق امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ان روزوں کو مسلسل رکھے[۳]۔

= ۳/ ۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الکبیر ۱/ ۵۳۰۔

حدیث ابوہریرۃؓ: "بینما نحن جلوس......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۱، ۷۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۱۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۷۱، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۴۵۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۳۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷ طبع الریاض۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نذر'' کی اصطلاح۔

اعتکاف میں تسلسل:

۸- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر چند دنوں کا اعتکاف لازم کرلیا مثلاً کہا: دس دن تو ان دنوں کا اعتکاف ان کی راتوں کے ساتھ مسلسل کرنا واجب ہوگا اگر چہ اس نے شرط نہ لگائی ہو، کیونکہ اعتکاف کی بنیاد تسلسل پر قائم ہے۔

اسی طرح اگر کہا: ''ایک ماہ'' اور کسی متعین ماہ کی نیت نہیں کی تب بھی اس پر رات اور دن مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا، اور جب چاہے گنتی کے حساب سے شروع کردے، چاند کے اعتبار سے نہیں اگر چہ اس نے ایسے مہینہ کو متعین کیا ہو جو چاند کے اعتبار سے شمار کیا جاتا ہو۔ اور اگر اس نے متفرق طور پر اعتکاف کیا تو پھر از سر نو مسلسل کرے، امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے اختیار رہوگا، چاہے تو متفرق طور پر اعتکاف کرے یا مسلسل کرے اور اگر صرف دن کی نیت کی، رات کی نہیں، تو بھی اس کی نیت صحیح ہوگی، کیونکہ ''یوم'' کی حقیقت دن کی سفیدی ہے (۱)۔

اگر مطلق اعتکاف کی نذر ہو، اس میں تتابع یا عدم تتابع کی قید نہ ہوتو مالکیہ کے نزدیک مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہے، اور جو شخص ایک ماہ یا تیس دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو وہ اس کو متفرق طور پر ادا نہ کرے، اس کے برخلاف یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ماہ یا چند دن روزہ رکھنے کی نذر مانے تو ایسے شخص پر مسلسل روزہ رکھنا لازم نہیں۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ روزہ صرف دن کا ہوتا ہے، رات کا نہیں، لہذا جس طرح وہ روزہ رکھے، خواہ مسلسل رکھے یا جدا جدا صحیح ہے، بخلاف اعتکاف کے کہ وہ تو رات اور دن پورے زمانے کو محیط ہوتا ہے، گویا اس کا حکم تسلسل کا تقاضا کرتا ہے۔

اور مطلق سے مراد یہ ہے کہ لفظاً تتابع کی شرط نہ ہو اور تتابع یا عدم تتابع کی نیت بھی نہ ہو، اگر اس میں ان دونوں میں سے کسی ایک کی نیت ہو تو نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا اور معتکف اعتکاف کے شروع کرنے یعنی اس میں داخل ہونے کے وقت جیسی نیت کرے گا وہ لازم ہوگا، یعنی اگر مسلسل اعتکاف کی نیت کرے گا تو مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا اور اگر الگ الگ اعتکاف کی نیت کرے گا تو الگ الگ لازم ہوگا، صرف نیت کرنے سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ محض نیت سے کچھ واجب نہیں ہوتا (۱)۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ جس شخص نے ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانی اور مہینہ کو متعین کرلیا تو اس پر رات و دن کا مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا، خواہ مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ مہینہ دو چاندوں کے درمیانی وقت کا نام ہے، خواہ پورا ہو یا ناقص۔

اور اگر مہینہ کے دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو صرف دن میں اعتکاف لازم ہوگا، رات میں نہیں، کیونکہ اس نے دن کو خاص کرلیا ہے، اس لئے رات کا اعتکاف لازم نہیں، اگر مہینہ گزر جائے اور وہ اعتکاف نہ کرے تو اس کی قضا لازم ہوگی، اور جائز ہوگا کہ مسلسل قضا کرے یا الگ الگ، اس لئے کہ مسلسل ادائیگی کی شرط وقت کے اندر تھی، لہذا جب وقت ختم ہوگیا تو حکم بھی فوت ہوگیا، جیسا کہ رمضان کے روزے میں (اگر رمضان کا روزہ قضا ہوجائے تو تتابع کا حکم نہیں رہتا ہے) اور اگر مسلسل اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی، اس لئے کہ اس جگہ تسلسل کا حکم نذر کی وجہ سے ہے، لہذا وقت کے فوت ہونے سے وہ ساقط نہ ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع صادر۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

اور اگر غیر معین مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی اور چاند کے اعتبار سے ایک مہینہ کا اعتکاف کیا تو یہ اعتکاف کافی ہوجائے گا، خواہ ماہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ اس پر بھی مہینہ کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر گنتی کے اعتبار سے ایک ماہ کا اعتکاف کیا تو تیس دن کا اعتکاف لازم ہوگا، اس لئے کہ مہینہ گنتی کے اعتبار سے تیس دن کا ہوتا ہے، لہذا اگر تسلسل کی شرط لگائی ہے تو لگاتار کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نذر وسمّی فعلیه الوفاء بما سمّی"[1] (جس نے متعین طور پر نذر مانی تو جو اس نے متعین کیا ہے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہے)۔ اور اگر الگ الگ اعتکاف کی شرط لگائی ہے تو جائز ہے کہ الگ الگ کرے یا مسلسل کرے، کیونکہ مسلسل کرنے والا الگ الگ کرنے والے سے افضل ہے، اور اگر مطلق نذر مانی ہے تو مسلسل اور جدا جدا دونوں طرح جائز ہے، جیسے کہ کوئی شخص ایک ماہ روزہ رکھنے کی نذر مانے[2]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے چند دن مسلسل اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو وہ اس کا روزہ بھی رکھے، اگر کسی دن روزہ نہ رکھے تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا اور از سر نو شروع کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس نے جس طرح نذر مانی تھی اس طرح ادا نہیں کیا[3]۔

اور اگر ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو چاند کے اعتبار سے ایک مہینہ یا تیس دن کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور اس میں تسلسل کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں، ایک یہ ہے کہ تسلسل اس پر لازم نہیں ہوگا

(۱) حدیث: "من نذر و سمّی فعلیه الوفاء بما سمّی" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۰۰ طبع دار المامون مصر) میں نقل کیا ہے اور کہا کہ یہ غریب ہے۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۸۔

(۳) کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۴۹ طبع النصر الحدیثہ۔

اور دوسرا یہ کہ تسلسل اس پر لازم ہوگا اور قاضی کہتے ہیں کہ تسلسل لازم ہوگا اور یہی ایک قول ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو رات و دن دونوں میں کیا جاتا ہے، لہذا جب اس نے مطلق ذکر کیا تو تسلسل لازم ہوگا[1]۔ دیکھئے: "اعتکاف"۔

کفارات کے روزوں میں تسلسل کو ختم کرنے والی چیزیں:

کفارہ کے روزہ میں تسلسل مندرجہ ذیل چیزوں کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے:

الف- اکراہ یا سہو وغیرہ کی وجہ سے روزہ توڑ دینا:

۹ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عذر یا بلا عذر افطار کر لینے کی وجہ سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے، مگر حالت حیض میں عورت کا عذر اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کی وجہ سے تسلسل ختم نہیں ہوتا۔ اور انہوں نے مرض اور غیر مرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور اس میں اکراہ بھی شامل ہے۔ اور کفارۂ ظہار میں اگر کوئی شخص بھول کر کھا پی لے تو صاحب "الفتاوی الہندیہ" کی صراحت کے مطابق یہ نقصان دہ نہ ہوگا[2]۔

اور چاند کا اعتبار نہ کرنے کی صورت میں انسٹھ دن کا روزہ رکھنا کافی نہیں، اور اگر چاند کے اعتبار سے دو ماہ کے روزے رکھے تو اس کا روزہ کافی ہوگا، حتی کہ اگر اٹھاون دن ہی پورے ہوئے تو بھی صحیح ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تکلیف دہ اکراہ مثلاً مار، یا قتل کی دھمکی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۲۔

(۲) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۴۰ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۳۹ طبع الامیریہ۔

دینے کی وجہ سے اگر کوئی شخص روزہ توڑ دے تو اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح صبح صادق کے بعد رات سمجھ کر کچھ کھالیا یا غروب شمس سے قبل غروب شمس سمجھ کر افطار کرلیا تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے۔ ہاں اگر غروب میں شک تھا اس کے باوجود افطار کرلیا تو تسلسل ختم ہوجائے گا، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے انسٹھ دن روزے رکھے اور یہ سمجھ کر کہ روزے مکمل ہوگئے افطار کرلیا تو بھی ان کے نزدیک تسلسل ختم نہ ہوگا(۱)۔

اور بھول کر کھاپی لینا مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے۔ اور ظہار کرنے والے کے علاوہ اگر کوئی شخص دن میں بھول کر یا رات میں جان بوجھ کر جماع کرلے تو اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ کھانا کھانے کے لئے اکراہ تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، اس لئے کہ کھانے کے لئے اکراہ روزہ کو ختم کردیتا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو کم پیش آتا ہے، دونوں صورتوں میں شافعیہ کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ ''الروضہ'' میں بیان کیا گیا ہے اور جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور ابن کج نے ان دونوں کو مرض کے مثل قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح جب کسی نے ناک میں پانی ڈالا پھر پانی دماغ تک پہنچ گیا تو اس صورت میں انقطاع تسلسل کے متعلق اختلاف ہے، اس کی بنا اس قول پر ہے کہ یہ روزہ کو توڑنے والا ہے، اور نووی نے فرمایا کہ اگر زبردستی کسی کے منہ میں کھانا ڈال دیا گیا تو نہ اس کا روزہ ختم ہوا اور نہ اس کا تسلسل، شافعیہ نے تمام صورتوں میں اسی کو قطعی قرار دیا ہے(۳)۔

اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق اکراہ یا غلطی یا نسیان کی وجہ سے روزہ توڑنے سے تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس میں فرمایا گیا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۱) (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا ونسیان اور اکراہ کو ساقط کردیا ہے)۔ ہاں اگر نادانی کی وجہ سے روزہ کو کسی شخص نے توڑ دیا تو یہ عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ اور جس نے غلطی کی وجہ سے افطار کرلیا مثلاً کسی نے رات سمجھ کر کھانا کھالیا یا غروب کا خیال کر کے روزہ افطار کرلیا اور اس کے خلاف ظاہر ہوا تو ایسے شخص کے روزہ کا تسلسل ختم نہ ہوگا۔ اور جس شخص نے دو ماہ مکمل ہونے کا گمان کر کے روزہ توڑ دیا اور اس کے خلاف ظاہر ہوا تو اس کے روزہ کا تسلسل ختم ہوجائے گا یا اگر اس نے یہ سمجھ کر افطار کرلیا کہ ایک ہی ماہ کا روزہ واجب ہے یا یہ سمجھ کر کہ تسلسل واجب نہیں ہے روزہ توڑ دیا یا بلاعذر افطار کرلیا تو اس کے روزہ کا تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے از خود اس کو ختم کردیا ہے اور ناواقفیت کی وجہ سے وہ معذور نہ سمجھا جائے گا(۲)۔

ب- حیض ونفاس:

۱۰- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جس کفارہ میں عورت پر دو ماہ کے روزے فرض ہوتے ہیں جیسے کفارۂ قتل تو اس کی ادائیگی کے دوران حیض یا نفاس کا آجانا اس کے تسلسل کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں عورت کے لئے لازم ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ان

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۷ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۷ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲/ ۵۱۴۔
(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی ''المقاصد الحسنہ'' (ص ۲۳۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں ہے۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر، الانصاف ۹/ ۲۲۶ طبع التراث۔

دونوں میں عورت کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ صوم کے منافی ہے اور کفارہ کو سن ایاس تک مؤخر کرنے میں خطرہ ہے، ہاں شافعیہ میں سے متولی نے کہا کہ اگر طہر کے سلسلہ میں کسی عورت کی ایسی عادت ہو کہ جس میں صوم کفارہ کی گنجائش ہوسکتی ہے اور یہ ان ایام کے علاوہ میں روزہ رکھے اور نتیجتاً اسے حیض آجائے تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا(۱)۔

اور کفارۂ یمین کے روزوں کے تسلسل کو حیض ختم کردے گا، اس قول کی بنا پر جس کے مطابق کفارۂ یمین میں تسلسل واجب ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ تسلسل واجب ہے اس کے ایام کے کم ہونے کی وجہ سے، بخلاف دو ماہ کے(۲) (کہ یہ لمبی مدت ہے)۔

اس کے علاوہ علامہ نووی نے ''الروضۃ'' میں کہا ہے کہ جب ہم نے کفارۂ یمین میں تسلسل کو واجب قرار دے دیا ہے تو اگر وہ اس کی ادائیگی کے درمیان حائضہ ہوگئی تو اس کے انقطاع تسلسل میں وہی دو اقوال ہیں جو دو ماہ کے دوران بوجہ مرض افطار کرلینے کے بارے میں ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس میں انقطاع تسلسل کا حکم یقینی ہو(۳)۔

۱۱ - حنفیہ کے نزدیک صوم کفارہ کا تسلسل نفاس کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے اور شافعیہ کا ایک قول جس کو ابو الفرج سرخسی نے نقل کیا ہے جو ان کے قول صحیح کے بالمقابل ہے، یہی ہے، اس لئے کہ نفاس کا تحقق کم ہوتا ہے اور اس لئے کہ یہ امکان ہے کہ دو ایسے مہینوں کو اختیار کرلے جو نفاس سے خالی ہوں، اور مالکیہ وشافعیہ کا مذہب صحیح اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کی وجہ سے تسلسل ختم نہ ہوگا، حیض پر قیاس کرتے ہوئے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے(۱)۔

ج - رمضان، عیدین اور ایام تشریق کا درمیان میں آجانا:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ماہ رمضان، عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کا درمیان میں آجانا صوم کفارہ کو ختم کردیتا ہے، صوم رمضان کے واجب ہونے اور باقی روزوں کے حرام ہونے کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ ایسے دو مہینوں کے پالینے پر قادر ہے جس میں مذکورہ ایام نہ ہوں۔ اور قیدی کے علاوہ کے روزوں کے متعلق بھی شافعیہ کا یہی مذہب ہے اور قیدی جب اپنے اجتہاد سے روزہ رکھ لے پھر اس کے دو ماہ مکمل ہونے سے قبل رمضان یا عید وغیرہ آجائے تو اس کے تسلسل کے ختم ہونے کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو بوجہ مرض افطار کرلینے سے انقطاع تسلسل کے متعلق ہے(۲)۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ عید کے دن جان کر روزہ توڑنا صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کردے گا، جیسے کوئی شخص اپنے کفارۂ ظہار کے لئے جان کر ذی قعدہ اور ذی الحجہ میں روزہ شروع کرے اور اسے معلوم ہو کہ اس کے درمیان عید آجائے گی، بخلاف اس کے جو اس سے ناواقف ہو تو اس کا تتابع ختم نہ ہوگا، جیسے اگر کسی نے ذی الحجہ کے مہینہ کو محرم کا مہینہ گمان کرکے اس میں روزہ شروع کردیا پھر اس کے بعد والے مہینہ کو صفر کا مہینہ سمجھ کر اس میں بھی روزہ رکھ لیا اور بعد میں اس کے خلاف ظاہر ہوا۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفۃ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷ طبع دار المعرفۃ، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۶ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفۃ، المہذب ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار المعرفۃ۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۴ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفۃ، الزرقانی ۴/ ۸۱ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفۃ، فتح القدیر ۳/ ۲۳۹ طبع الامیریہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی۔

فقہاء کے نزدیک دخول رمضان سے ناواقف ہونا ابن یونس کے راجح قول کے مطابق عید سے ناواقف ہونے کی طرح ہے، اور خرشی کی صراحت کے مطابق عید سے ناواقف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بات سے ناواقف ہو کہ درمیان کفارہ وہ آجائے گی، نہ یہ کہ وہ یوم عید کے حکم سے ناواقف ہو، اس میں ابو الحسن کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ناواقفیت سے مراد حکم سے ناواقف ہونا ہے اور یہی قول اظہر ہے اور فقہاء کے نزدیک عید کے دو دن بعد والے دن عید ہی کے حکم میں داخل ہیں۔ اور ایام تشریق کے تیسرے دن کا روزہ کفایت کرے گا اور اس کا افطار بالاتفاق تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، جیسا کہ خرشی میں آیا ہے (۱)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان سب چیزوں سے صوم کفارہ کا تسلسل ختم نہیں ہوتا۔ شرعی طور پر رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کی وجہ سے، اور اس وجہ سے کہ عیدین میں افطار کرنا اور ایام تشریق میں روزہ نہ رکھنا بھی شرعی طور پر واجب ہے۔ یعنی یہ سب ایسے اوقات ہیں کہ شریعت نے ان اوقات میں رات کی طرح روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے (۲)۔

د- سفر:

۱۳ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت سفر میں افطار کرے تو تتابع ختم ہوجائے گا اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک عذر یا بلاعذر افطار کرنا تسلسل کو ختم کرنے والا ہے (۳)۔

---

(۱) الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸ طبع دار المعرفہ۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر، الإنصاف ۹/ ۲۲۴ طبع التراث۔

(۳) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۴۰ طبع الامیریہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۲ طبع

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مرض کی طرح ہے (۱)۔ اور حنابلہ کے نزدیک وہ سفر جس میں افطار مباح ہے تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے (۲)۔

ھ- حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کا افطار:

۱۴ - جیسا کہ "الروضۃ" میں آیا ہے کہ اگر بچہ کے بارے میں خوف کی وجہ سے حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت افطار کرے تو شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مرض کی طرح اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ یقیناً تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا فعل اختیاری ہے۔

اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کا اپنی ذات پر یا بچہ پر خوف کرنا تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا افطار ہے جو عذر مباح کی وجہ سے ہے جو ان دونوں کی طرف سے نہیں ہے، لہذا یہ مرض کے مشابہ ہوگا (۳)۔

اور حنفیہ کا یہ مذہب کہ افطار خواہ بالعذر رہو یا بلاعذر تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، اور مالکیہ کا یہ کہنا کہ ہر فعل اختیاری سے تسلسل ختم ہوجائے گا، مثلاً سفر، ان دونوں کا مقتضی یہ ہے کہ وہ دونوں عورتیں خواہ اپنی جان پر خوف کررہی ہوں یا بچہ پر بہر دو صورت ان دونوں کے افطار کی وجہ سے تسلسل ختم ہوجائے گا (۴)۔

= المکتبۃ الإسلامیہ، الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۷ طبع دار المعرفہ۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۴) فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۲۴۰ طبع الامیریہ الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۷ طبع دار المعرفہ۔

و-مرض:

۱۵ - حنفیہ کے نزدیک مرض کی وجہ سے افطار کرنا صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کر دیتا ہے اور شافعیہ کا قول جدید جو اظہر ہے یہی ہے، کیونکہ حنفیہ نے انقطاع تسلسل کے سلسلہ میں عذر یا بلا عذر افطار کرنے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے، سوائے عورت کی حالت حیض کے، اور اس وجہ سے بھی کہ مرض مانع صوم نہیں، جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ مریض تو با اختیار خود روزہ توڑتا ہے[1]۔

اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ مرض صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ یہ صوم رمضان کے اصل وجوب سے بڑھا ہوا نہیں ہے اور صوم رمضان کا وجوب مرض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، اگر چہ مرض خطرناک نہ ہو، کیونکہ حیض کی طرح اس میں بھی اس کو کوئی اختیار نہیں اور اسی کے مثل جنون اور بیہوشی ہے[2]۔

ز-بعض راتوں میں نیت بھول جانا:

۱۶ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رات کے بعض حصوں میں نیت کا بھول جانا، اسی طرح تسلسل کو ختم کر دیتا ہے جس طرح عمداً نیت کو چھوڑ دینا اور مامور بہ کے ترک میں نسیان کو عذر نہیں قرار دیا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ پوری رات میں نیت کرنے کو شرط قرار دیا جائے، جیسا کہ اصح کے بالمقابل شافعیہ کا قول ہے۔ اور اگر دو مہینوں کے دنوں میں روزہ رکھ لیا پھر فارغ ہونے کے بعد کسی ایک دن کے بارے میں اس کو شبہ ہوا کہ اس دن نیت کی تھی یا نہیں تو صحیح قول کے مطابق اس پر از سر نو روزہ رکھنا لازم نہیں، جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔ اور ان دنوں سے فارغ ہونے کے بعد کسی ایک دن میں شک واقع ہونے کا کوئی اثر نہ ہوگا[1]۔ رویانی نے کتاب الحیض میں متحیرہ (وہ عورت جو اپنے ایام حیض بھول جائے) کے مسائل کے ضمن میں اس کو ذکر کیا ہے۔

ح-وطی:

۱۷ - اور اگر ظہار کرنے والا شخص ایسی عورت سے دن میں جان بوجھ کر وطی کر لے جس سے اس نے ظہار کیا ہے تو اس کا یہ فعل باتفاق فقہاء تسلسل کو ختم کرنے والا ہوگا، اور اگر اس سے رات میں جان بوجھ کر یا بھول کر وطی کی یا دن میں بھول کر وطی کی تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ظہار کرنے والے نے اگر اس عورت سے رات میں جان کر یا دن میں بھول کر وطی کر لی جس سے اس نے ظہار کیا تھا تو اس کی وجہ سے اس کا تسلسل ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ روزہ میں شرط یہ ہے کہ جماع سے خالی ہو، اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ تسلسل ختم نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے روزہ ہی فاسد نہیں ہوتا، اگر چہ روزہ کو جماع پر مقدم کرنا شرط ہے، کیونکہ ہم نے جو بیان کیا ہے اس میں بعض کو مقدم کرنا ہے اور جو آپ نے فرمایا ہے اس میں کل کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے[2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ مظاہر کا اپنی مذکورہ بیوی سے مجامعت کرنا مطلقاً تسلسل کو ختم کر دیتا ہے، خواہ رات میں ہو یا دن میں، بھول کر ہو یا جان کر، ناواقفیت کی بنا پر ہو یا غلطی کی بنا پر یا عذر کی

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۲/ ۲۴۰ طبع الامیریہ روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ کشاف القناع ۵/ ۳۷۴ طبع النصر۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵ طبع الحلبی۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع الامیریہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۲ طبع المصریہ۔

بنا پر ہو جو افطار کو مباح قرار دیتا ہے، مثلاً سفر (۱)، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا"، (۲) (قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا رات میں مجامعت کرنا تسلسل کو ختم نہیں کرتا، ہاں گنہگار ہوگا (۳)۔

اور غیر مظاہر کا اس سے دن میں جان بوجھ کر وطی کرنا تسلسل کو ختم کردے گا، جیسا کہ حنفیہ میں سے صاحب "العنایہ" نے صراحت فرمائی ہے، ہاں اگر رات میں جان کر یا بھول کر وطی کی یا دن میں بھول کر وطی کی تو تسلسل ختم نہ ہوگا، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت فرمائی ہے، کیونکہ یہ اس کے لئے حرام نہیں ہے۔

اور اسی کے مثل وہ صورت بھی ہے جب کوئی ایسے عذر کی وجہ سے وطی کرے جو اس کے لئے افطار کو مباح کرنے والا ہو، جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے (۴)۔

ط- جس صورت میں تسلسل نہ ختم ہو اس کی قضا:

۱۸- مالکیہ نے فرمایا کہ اپنے روزے کے درمیان جن ایام کا روزہ توڑ دیا ہے، ان کی قضا میں تاخیر سے، اسی طرح ان روزوں کی قضا میں تاخیر سے جن کی قضا روزہ کے ساتھ متصلاً واجب تھی، کفارہ کے روزے کا تسلسل ختم ہو جاتا ہے۔

اگر اس کی قضا کو مؤخر کردیا تو روزہ کا تسلسل ختم ہو جائے گا اور انہوں نے اس کو، اس شخص سے تشبیہ دی ہے جو وضو یا غسل کے فرائض میں سے کسی چیز کو بھول گیا، پھر اسی درمیان اس کو یاد آیا مگر اس کو دھویا نہیں، یعنی جس وقت یاد آیا اسی وقت نہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ازسرنو طہارت حاصل کرے، خواہ بھول کر ایسا کیا ہو یا جان کر۔ ہاں اگر نماز سے قبل کسی نجاست کے یاد آنے کے باوجود اسے بھول گیا تو چونکہ وہ خفیف ہے اس وجہ سے وہ اثر انداز نہ ہوگی (۱) اور ہمیں اس مسئلہ میں مالکیہ کے علاوہ کسی کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

(۱) الخرشی ۴/ ۱۱۷، ۱۱۸ طبع دار صادر، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶ طبع الحلبی۔
(۴) العنایہ ۳/ ۲۳۹ طبع الامیریہ، الخرشی ۴/ ۱۱۷، ۱۱۸ طبع دار صادر، کشاف القناع ۵/ ۳۴۸ طبع النصر۔

(۱) الخرشی ۴/ ۱۱۹ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷۸ طبع دار المعرفہ۔

تترس

تعریف:

۱- تترس کا لغوی معنی: ڈھال کے ذریعہ چھپنا، اس کے ذریعہ بچنا اورمحفوظ ہونا ہے [۱] اور تتریس کا بھی یہی معنی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "تترس بالترس" وہ ڈھال کے ذریعہ چھپا اور اس نے حفاظت چاہی [۲] جیسا کہ مالک بن انس کی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: "کان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ بترس واحد" [۳] (حضرت ابوطلحہ نبی ﷺ کے ساتھ ایک ہی ڈھال میں چھپنے کی کوشش کررہے تھے)، اوراس طرح بھی استعمال ہوتا ہے: "تترس بالشيء" یعنی اس کوڈھال کی طرح بنالیا اور اس کے ذریعہ چھپا، اورکہا جاتا ہے: "تترس الكفار بأسارى المسلمين وصبيانهم أثناء الحرب" [۴] (دوران جنگ کفار نے مسلمان قیدی اوران کے بچوں کوڈھال بنالیا)۔

اوراس کا فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) ترس: گول کشادہ لوہا جوتلواروغیرہ سے بچنے کے لئے ہاتھ میں لیا جاتا ہے لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "ترس"۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس۔

(۳) حدیث: "كان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ ....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

تحصن:

۲- تحصن کا ایک معنی قلعہ کے ذریعہ حفاظت چاہنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "تحصن العدو" جب دشمن قلعہ بند ہوجائے اور اس کے ذریعہ محفوظ ہوجائے [۱] تو گویا تحصن دوران جنگ چھپنے اورحفاظت چاہنے کی ایک قسم ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- دوران جنگ یا مسلمانوں کی جانب سے ان کا محاصرہ کئے جانے کے وقت اگر کفار مسلمانوں اوران کے قیدیوں کوڈھال بنالیں تو بھی باتفاق فقہاء ان کو تیر مارنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو، بایں طورکہ تیر اندازی سے گریز کرنے میں مسلمانوں کوشکست ہوسکتی ہو یا شعائر اسلام کے ختم کردیئے جانے کا خطرہ ہو، اور بوقت تیر اندازی کفار کی نیت کی جائے گی، اور جب لڑائی نہ ہونے کی وجہ سے ان کو تیر مارنے کی ضرورت نہ ہو یا اس کے بغیر ان پر غالب آنے کی کوئی صورت ہو تو شافعیہ اورحنابلہ کے نزدیک ان کو تیر مارنا جائز نہیں اور حنفیہ میں سے حسن بن زیاد کا بھی یہی قول ہے، مگر حسن بن زیاد کے علاوہ دیگر حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے [۲]۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ قتال کریں گے اور جن کو ڈھال بنایا گیا ہے ان کا ارادہ نہیں کریں گے، ہاں جنہیں ڈھال بنایا گیا ہے اگر ان پر تیر نہ چلانے کی وجہ سے کفار سے لڑنے والے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، معجم متن اللغہ مادۂ "حصن"۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸ طبع احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳ طبع احیاء التراث العربی، الحطاب ۳/ ۳۵۱ طبع دارالفکر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، الأم ۴/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۴۴۹، ۴۵۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

اکثر مجاہدین کو خطرہ ہوسکتا ہو تو پھر ڈھال بنائے گئے لوگوں کی حرمت ختم ہوجائے گی، خواہ ان لوگوں کی تعداد جنہیں ڈھال بنایا گیا ہے مجاہدین سے زیادہ ہو یا کم ہو، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ لوگ مسلمانوں کی کسی صف کو ڈھال بنالیں اور ان سے قتال نہ کرنے کی صورت میں مسلمانوں کی شکست ہونے کا گمان ہو[1]۔

لہذا اگر تیر اندازی کے نتیجے میں کسی مسلمان کو تیر لگ جائے اور وہ شہید ہوجائے اور تیر انداز کو اس کا علم بھی ہوجائے تب بھی اس پر دیت واجب نہ ہوگی اور حنفیہ کے قول کے مطابق اس پر کوئی کفارہ بھی نہ ہوگا، کیونکہ جہاد فرض ہے، اور فرض کی ادائیگی سے کسی تاوان کو جوڑا نہیں جاسکتا۔ حسن بن زیاد کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ وجوب دیت وکفارہ کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک ہی قول ہے کہ اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور دیت کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تیر انداز کو اس کے بارے میں اگر یہ معلوم ہوجائے کہ وہ مسلمان ہے اور اس سے بچ کر دوسری جانب تیر اندازی ممکن تھی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اس مسلمان پر تیر چلائے بغیر کفار کو مارنا ممکن نہ تھا تو دیت واجب نہ ہوگی[2]۔

اسی طرح حنابلہ کی ایک روایت میں ہے کہ دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس نے ایک مؤمن کو غلطی سے قتل کردیا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے مباح تیر اندازی کے ذریعہ

(۱) الحطاب ۳/ ۳۵۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸ طبع دار الفکر۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸، المبسوط ۱۰/ ۳۱، ۶۵، شرح الروض ۴/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۶، صاحب نہایۃ المحتاج نے ان دوقیدوں کو وجوب دیت کے متعلق آئی ہیں، کفارہ کے لئے بھی ضروری قرار دیا ہے نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳، المغنی ۸/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

دار الحرب میں قتل کیا ہے[1]۔

۴- اور اگر کافروں نے اپنے بچوں اور اپنی عورتوں کو ڈھال بنالیا تو حنفیہ کے نزدیک ان کو نشانہ بنانا مطلقاً جائز ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے اور تیر اندازی سے لڑنے والے دشمنوں کو نشانہ بنانے کا ارادہ کیا جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان پر منجنیق سے حملہ کیا، حالانکہ ان کفار کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی تھے[2] اور لڑائی کے شدید ہونے نہ ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے..... کیونکہ نبی ﷺ تیر اندازی کے لئے لڑائی کے شدید ہونے کے وقت کا انتظار نہیں فرمایا کرتے تھے[3]۔

اور مالکیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان پر تیر اندازی کرنا جائز نہیں، مگر جب ضرورت درپیش ہو، لہذا بلاضرورت تیر اندازی نہیں کی جائے گی اور شافعیہ کے ظاہر روایت کے مطابق بلاضرورت ان سے ترک قتال واجب ہوگا، لیکن معتمد روایت جو "الروضہ" میں ہے یہ ہے کہ کراہت کے ساتھ ان پر تیر اندازی کرنا جائز ہوگا[4]۔

فقہاء نے ڈھال بنانے کے احکام "جہاد" کے باب میں تفصیل سے ذکر کئے ہیں، جہاں انہوں نے کیفیت قتال پر گفتگو کی ہے اور جہاد میں مکروہات محرمات اور مندوبات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۵۰۔

(۲) حدیث "رمی النبی ﷺ بالمنجنیق....." کی روایت ابوداؤد نے اسی معنی کے ساتھ مراسیل میں کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے دیکھئے تلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۱۰۴)۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸، المبسوط ۱۰/ ۶۵، بدائع الصنائع ۷/ ۹۸، ۹۹، المغنی ۸/ ۴۴۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۴) الحطاب ۳/ ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵۔

تتریب

تعریف:

۱-تتریب، ترّب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "ترّبت الشيء تتريبافتترب" یعنی میں نے اس کو خاک آلود کیا تو وہ خاک آلود ہوگیا اور کہا جاتا ہے: "أتربت الشيء" میں نے اس پر مٹی ڈال دی، نیز کہا جاتا ہے: "ترّبت الكتاب تتريبا" اور "تربت القرطاس فأنا أتر به" یعنی میں نے اس پر مٹی ڈال دی تا کہ جو زائد روشنائی اس پر پڑ گئی ہے وہ سوکھ جائے[۱]۔

لہذا اس طرح "تتريب الشيء" کا لغوی واصطلاحی معنی کسی چیز پر مٹی ڈالنا ہے۔

اجمالی حکم:

۲-کتے کی نجاست کو پاک کرنے میں مٹی کا استعمال:

بسا اوقات پاک مٹی پاکی حاصل کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے، مثلاً جب کوئی کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس وقت اس برتن کو پاک کرنے کے لئے اس کو سات دفعہ دھونا ضروری ہے، ان میں سے ایک دفعہ مٹی سے بھی دھوئے، یہ تو حنابلہ اور شافعیہ کی رائے ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابوہریرۃؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا" (جب کتا کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات دفعہ دھوئے) (بخاری ومسلم) اور مسلم نے یہ اضافہ کیا ہے: "أولاهن بالتراب"[۱] (پہلی مرتبہ مٹی سے دھوئے)، نیز اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ نے ذکر کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفّروه الثامنة بالتراب"[۲] (جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو سات مرتبہ دھوؤ اور آٹھویں مرتبہ میں مٹی لگاؤ)۔

اور مستحب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ مٹی کا استعمال کرے۔ تا کہ الفاظ حدیث کی موافقت ہوسکے، اس کے بعد پانی کا استعمال کرے تا کہ وہ صاف ستھرا ہوجائے، اور جس دفعہ بھی مٹی سے دھوئے کافی ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں: "إحداهن بالتراب" (ان میں سے ایک دفعہ مٹی سے دھوئے) اور ایک روایت میں: "أولاهن بالتراب" (ان میں سے پہلی دفعہ مٹی سے دھوئے) ہے اور ایک حدیث میں: "في الثامنة" (آٹھویں دفعہ) کا لفظ ہے، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ اسے دھونے میں مٹی کے استعمال کا کوئی متعین محل نہیں ہے۔

اگر مٹی کے بجائے اشنان یا صابون وغیرہ استعمال کرے یا آٹھ مرتبہ دھوئے تو اصح یہ ہے کہ وہ کافی نہیں، کیونکہ اس طہارت میں مٹی کا استعمال امر تعبدی ہے، لہذا کوئی دوسری چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی۔

اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مٹی موجود نہ ہو یا مٹی سے

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "ترب"۔

(۱) حدیث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا" حضرت ابوہریرۃؓ کے واسطے سے متفق علیہ ہے بخاری (الفتح ۱/ ۲۷۴ طبع السلفیہ) نے اس کی روایت کی ہے اور مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے "أولاهن بالتراب" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه....." کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دھونے کی صورت میں دھوئے گئے محل کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو مٹی کے علاوہ کسی دوسری چیز کا استعمال جائز ہے۔ ہاں اگر مٹی موجود ہو اور اس کا استعمال مضر نہ ہو تو مٹی کے علاوہ کا استعمال جائز نہیں، یہ ابن حامد کا قول ہے[1]۔

اور مالکیہ کے نزدیک سات مرتبہ دھونا مستحب ہے جب کہ کتا اپنا منہ پانی میں ڈال کر اپنی زبان اس میں ہلائے، اور دھونے کے ساتھ مٹی کا استعمال پہلی مرتبہ یا آخری مرتبہ یا کسی ایک دفعہ مستحب نہیں ہے، کیونکہ تمام روایتوں میں مٹی کا استعمال ثابت نہیں، ہاں بعض روایات میں آیا ہے اور بعض ایسی روایتوں میں اضطراب ہے جن میں مٹی کے استعمال کا ذکر ہے[2]۔

اور حنفیہ کا ایک قول تین مرتبہ دھونے کا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا"[3] (کتے کے برتن میں منہ ڈال دینے کی وجہ سے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا)۔ اور ایک قول تین یا پانچ یا سات دفعہ دھونے کا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس کو دارقطنی نے اعرج سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے نبی علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ: "يلغ في الإناء أنه يغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا"[4] (کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو برتن کو تین یا پانچ یا سات دفعہ دھوئے)، اور "حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح" میں ہے کہ سات دفعہ دھونا اور ایک دفعہ مٹی کا استعمال کرنا مستحب ہے[1]۔

تتن

دیکھئے: "تبغ"۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲، ۵۴ طبع الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲، ۳۳ طبع المکتب الاسلامی، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۱/ ۲۱ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۳، ۸۴ جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳، ۱۴ شائع کردہ دار المعرفہ، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۲۷۶۔

(۳) حدیث: "يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا" کی روایت دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے موقوفا ان الفاظ میں کی ہے: "إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات" اور شیخ تقی الدین نے "الامام" میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے (نصب الرایہ ۱/ ۱۳۱، اعلاء السنن ۱/ ۱۹۶ شائع کردہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ پاکستان)۔

(۴) کتے کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "يلغ في الإناء أنه = يغسله....." کی روایت دارقطنی (۱/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور فرمایا کہ عبدالوہاب بن ضحاک اس کی روایت منفرد ہیں اور وہ متروک الحدیث ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۹۴، ۹۵ دار احیاء التراث العربی، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحاوی ص ۱۸۔

تثاؤب

تعریف:

۱-"تثاؤب" (مد کے ساتھ): وہ سستی ہے جو انسان کولاحق ہو اور اس کی وجہ سے وہ اپنے منہ کوکھولے[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲-علماء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جمائی مکروہ ہے، لہذا جس شخص کو جمائی آئے اسے منہ بند کرلینا چاہئے اور بقدر طاقت اس کو روکنا چاہئے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**فليرده ما استطاع**"[۲] (جہاں تک ممکن ہو اسے دفع کرو)، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں ہونٹوں کو بند کرے یا اس طرح کا کوئی عمل کرے، اور جب اس کی طاقت نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا تثاءب أحدكم فليمسك بيده على فمه، فإن الشيطان يدخل**"[۳] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اسے اپنا منہ اپنے ہاتھ سے بند کرلینا چاہئے، کیونکہ شیطان داخل ہوجاتا ہے) اور ہاتھ کے قائم مقام ہر وہ شئ ہوسکتی ہے جس سے مقصد حاصل ہوجائے، مثلاً کپڑا یا کوئی ٹکڑا وغیرہ۔

پھر وہ اپنی آواز بھی پست رکھے، کوئی آواز نہ نکالے، اس حدیث کی بناپر جس کو ابن ماجہ نے عبداللہ بن سعید المقبری عن أبیہ عن رسول اللہ ﷺ کے طریق سے نقل کیا ہے: "**إذا تثاءب أحدكم فليضع يده على فيه، ولا يعوي، فإن الشيطان يضحك منه**"[۱] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو وہ اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے اور آواز نہ نکالے، کیونکہ اس سے شیطان ہنستا ہے)، پھر وہ انگڑائی لینے اور مڑنے سے رک جائے، جیسا کہ بعض لوگوں کو لاحق ہوتا ہے، کیونکہ یہ سب شیطان کی طرف سے ہوتا ہے[۲]۔ اور روایت کی گئی ہے: "**أنه كان لا يتمطى، لأنه من الشيطان**"[۳] (نبی ﷺ انگڑائی نہیں لیتے تھے، کیونکہ یہ شیطان کی طرف سے ہے)۔

نماز میں جمائی آنا:

۳- نماز کی حالت میں جمائی لینا مکروہ ہے، کیونکہ امام مسلم کی روایت ہے: "**إذا تثاءب أحدكم في الصلاة فليكظمه ما استطاع، فإن الشيطان يدخل منه**"[۴] (جب تم میں سے کسی کو نماز کی حالت میں جمائی آئے تو وہ اپنے منہ کو بند کرے، کیونکہ

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "ثوب"۔

(۲) حدیث: "**فليرده ما استطاع**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۶۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**إذا تثاءب أحدكم......**" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "**إذا تثاءب أحدكم**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الزوائد میں ہے کہ اس کی سند میں عبداللہ بن سعید ہیں جن کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/۵۶، الآداب الشرعیہ ۲/۳۴۵۔

(۳) حدیث: "**كان لا يتمطى لأنه من الشيطان**" کو ابن حجر نے الفتح (۱۰/۶۱۳ طبع السلفیہ) میں الشفا لابن سبع کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۴) حدیث: "**إذا تثاءب أحدكم في الصلاة**" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شیطان داخل ہوجاتا ہے) یہ اس وقت ہے جب کہ اس کا دفع کرنا ممکن ہو، لہذا اگر دفع کرنا ممکن نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور وہ اپنے بائیں ہاتھ سے، اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے کسی بھی ہاتھ سے منہ ڈھانک لے، یہی رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں۔ اور حالت نماز میں جہاں تک ممکن ہو منہ کو بند کرنا مستحب ہے۔ اگر منہ کو بند کرنا ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے حدیث مذکور کی وجہ سے[1]۔

قراءت قرآن کے وقت جمائی:

۴- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ادب یہ ہے کہ دل کے مشغول ہونے، پیاسا ہونے اور نیند آنے کے وقت قراءت نہ کرے اور اپنے اوقات نشاط وفرحت کو غنیمت سمجھے، اور جب دوران قراءت جمائی آئے تو جمائی کے ختم ہونے تک قراءت سے رکا رہے پھر قراءت کرے، تاکہ الفاظ قرآن نہ بدل جائیں۔ مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ بہتر ہے[2] اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا تثاءب أحدكم فليمسك بيده على فمه فإن الشيطان يدخل"[3] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو وہ اپنے ہاتھ سے اپنے منہ کو بند کرلے، کیونکہ شیطان داخل ہوجاتا ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۶، المغنی ۲/ ۱۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۷۳، مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، الدسوقی ۱/ ۲۸۱۔

(۲) التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی ر ۴۵، ۶۷، ۶۸، فتح الباری ۱۰/ ۶۱۲۔

(۳) حدیث: "إذا تثاءب أحدكم ......" کی روایت (فقرہ نمبر ۲) میں گذرچکی۔

تثبّت

تعریف:

۱- لغت میں تثبت کا معنی: رائے اور معاملہ میں اچھی طرح غور وفکر کرنا ہے[1]۔

اور اصطلاح میں مراد کسی حقیقت حال کو دریافت کرنے میں پوری طاقت اور کوشش صرف کردینا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحری:

۲- لغت میں تحری کا معنی ارادہ کرنا اور جستجو کرنا ہے۔

اور اصطلاح میں یہ کسی شی کی حقیقت سے واقفیت دشوار ہونے کے وقت غالب گمان کے ذریعہ اس کو حاصل کرنا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

تثبت کے احکام بہت ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- نماز میں استقبال قبلہ کا تثبت:

۳- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استقبال قبلہ صحت نماز کی شرط

(۱) لسان العرب، المصباح مادۃ ''ثبت''۔

(۲) قواعد الفقہ للمجددی ص ۲۲۰، المبسوط ۱۰/ ۱۸۵، شرح الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۔

ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"(۱) (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف) اور اس سے چند احوال مستثنی ہیں جن میں استقبال قبلہ شرط نہیں ہے، مثلاً خوف کی نماز، سولی پر چڑھائے ہوئے شخص کی نماز، ڈوبنے والے کی نماز اور مباح سفر کی نفل نماز وغیرہ(۲)، دیکھئے: "استقبال قبلہ"۔

ب- گواہوں کی گواہی میں حقیقت کا تثبت:

۴- گواہوں کی گواہی میں حقیقت امر کی جستجو کرنا قاضی کے لئے مناسب ہے، اور یہ ان کے بارے میں اعلانیہ اور پوشیدہ طور پر سوال کرنے اور تحقیق کرنے سے ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب ان کی عدالت معلوم نہ ہو، کیونکہ قاضی کو عدالت کی تفتیش کا حکم دیا گیا ہے(۳)، دیکھئے: "تزکیہ"۔

ج- ماہ رمضان کے چاند کی رویت میں حقیقت کا تثبت:

۵- تیس شعبان کی شب میں ماہ رمضان کے چاند کی رویت کی تحقیق کرنا مستحب ہے، تاکہ اس کا آغاز ہونا یقینی ہوجائے اور یہ دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

ایک: یہ کہ اس کے چاند کو دیکھ لیا جائے، اور یہ اس وقت ممکن ہوگا جب آسمان ایسی چیزوں سے خالی ہو جو رویت سے مانع ہوسکتی ہیں، جیسے بادل اور غبار وغیرہ۔

دوسرے یہ کہ شعبان کے تیس دن مکمل کر لئے جائیں بشرطیکہ آسمان مذکورہ بالا چیزوں سے خالی نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غبيّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين"(۱) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ کھولو، اگر وہ تم لوگوں سے پوشیدہ ہوجائے تو شعبان کی تیس گنتیاں پوری کرلو)۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے(۲)۔

بادل ہونے کی حالت میں حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے انتیس شعبان کے اعتبار کو ضروری قرار دیا ہے اور تیس شعبان کے روزہ کو واجب قرار دیا ہے، کیونکہ یہ رمضان کی پہلی تاریخ ہے، ایک دوسری حدیث: "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فاقدروا له"(۳) (تم لوگ روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو اور روزہ نہ توڑو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، پھر اگر تم پر چاند پوشیدہ ہوجائے تو اس کا اندازہ کرلو) کے آخری لفظ پر عمل کرتے ہوئے یعنی احتیاطاً روزہ رکھ لو(۴)، دیکھئے: "اہلّہ"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۹۹، الاختیار ۱/ ۴۶، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۷، شرح الروض ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع الریاض۔

(۳) معین الحکام ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی شرح الکبیر ۴/ ۱۶۹، اور اس کے بعد کے صفحات طبع عیسی الحلبی مصر۔

---

(۱) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵ طبع دار صادر بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الروض ۱/ ۴۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حدیث: "لا تصوموا حتى تروا الهلال......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۰ طبع الریاض۔

د- فاسقوں کے کلام کا تثبت :

۶- فاسق جو خبر پیش کرے اس کی تحقیق ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"[1] (اے ایمان والو اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو، ایسا نہ ہو کہ کہیں تم نادانی سے کسی قوم کو ضرر پہنچادو (اور) پھر اپنے کئے پر پچھتاؤ)، اس میں "تبینوا" کی جگہ "فتثبتوا" کی قراءت بھی آئی ہے۔ اور تبین سے تثبت ہی مراد ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ آیت ولید بن ابی عقبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ شان نزول اس طرح ہے کہ سعید نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ولید بن عقبہ کو قبیلہ بنی المصطلق کے پاس مصدق (زکاۃ وصول کرنے والا) بناکر بھیجا، جب ان لوگوں نے ان کو دیکھا تو وہ لوگ ان کی طرف استقبال کے لئے آئے تو یہ ڈر گئے اور نبی ﷺ کے پاس واپس آکر خبر دی کہ وہ لوگ مرتد ہوگئے، اس پر نبی ﷺ نے حضرت خالد بن ولید کو بھیجا اور حکم دیا کہ واقعہ کی تحقیق کرلینا اور جلد بازی سے کام نہ لینا۔ حضرت خالد چلے اور رات میں ان کے پاس آئے، پھر انہوں نے اپنے جاسوس کو بھیجا تو انہوں نے آکر یہ خبر دی کہ وہ لوگ اسلام پر جمے ہوئے ہیں اور انہوں نے ان کی اذان اور نماز سنی، جب صبح ہوئی تو حضرت خالد ان کے پاس آئے اور جو کچھ جاسوس نے کہا تھا اس کو صحیح پایا تو وہ نبی ﷺ کے پاس واپس آئے اور آپ ﷺ کو بتایا، اس پر آیت کریمہ نازل ہوئی[2] اور نبی ﷺ نے فرمایا: "التأني من الله، والعجلة من الشيطان"[1] (سوچ سمجھ کر کام کرنا اللہ کی طرف سے ہے اور جلد بازی شیطان کی طرف سے)۔

(۱) سورۂ حجرات/۶۔

(۲) آیت: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ....." کے سبب نزول سے متعلق حدیث کی روایت ابن جریر (۲۶/ ۱۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۱۱، ۳۱۲ طبع دار الکتب المصریہ۔

حدیث: "التأني من الله و العجلة من الشيطان" کی روایت ابو یعلی نے کی ہے اور ہیثمی نے فرمایا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدیر للمناوی ۳/ ۲۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

تثلیث

تعریف:

۱-تثلیث: ثلّث کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی مواقع استعمال کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "ثلّث الشيء" (اس نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے تین حصوں میں تقسیم کردیا)، "ثلّث الزرع" اس کھیتی کو تیسری دفعہ سیراب کیا، وثلّث الشراب پی جانے والی چیز کو اتنا پکایا کہ اس کا ثلث یا دوثلث ختم ہوگیا، "ثلّث الاثنین" اس نے خود کو ملا کر دو کو تین کردیا)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق کسی کام کو تین مرتبہ کرنے پر ہوتا ہے اور اس شیرہ پر بھی جس کو پکانے کی وجہ سے اس کا ایک یا دو تہائی حصہ ختم ہوگیا ہو[1]۔

اجمالی حکم:

مندرجہ ذیل صورتوں میں تثلیث کا حکم اس کے مواقع کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے:

الف-وضو میں تثلیث:

۲-ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو میں تثلیث سنت ہے، مالکیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور یہ چہرہ، ہاتھوں اور پیروں کو تین تین مرتبہ دھونے سے متحقق ہوگا، اس طرح کہ اعضاء مکمل طور پر دھل جائیں، مالکیہ کے مذہب مشہور کے مطابق یہ مستحب ہے، ایک قول یہ ہے کہ دوسری دفعہ دھونا سنت ہے اور تیسری دفعہ دھونا مستحب ہے اور ایک قول اس کے برعکس بھی ہے، اور وضو میں پیروں کو تین مرتبہ دھونے کے متعلق مالکیہ کے دو مشہور اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ دونوں پاؤں، چہرے اور دونوں ہاتھوں کی طرح ہیں، لہذا ان میں سے ہر ایک کو تین تین دفعہ دھویا جائے گا، اور یہی قول معتمد ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وضو میں دونوں پیروں کو صاف کرنا فرض ہے، اس کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک سر کے مسح میں تثلیث سنت نہیں، حنابلہ کا مذہب صحیح بھی یہی ہے اور مالکیہ کی رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ سر کے مسح میں تیسری مرتبہ دونوں ہاتھوں کو گھمانے میں کوئی فضیلت نہیں، اور اکثر علماء مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مسح میں ہاتھ کو تین مرتبہ پھیرنا فضیلت (یعنی مستحب) ہے، بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں تری باقی رہے، اور دوسری اور تیسری مرتبہ مسح کرنے کے لئے نیا پانی نہ لے[1]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، بلکہ شافعیہ کے نزدیک ٹوپی اور عمامہ پر مسح کرنے، مسواک کرنے، تسمیہ کہنے اور اسی طرح باقی سنن میں تثلیث سنت ہے۔

مگر موزہ پر مسح کرنے میں تثلیث سنت نہیں اور بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ تین دفعہ نیت کرنا بھی سنت ہے[2] اور ابن سیرین کی

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح فی اللغۃ العربیہ، متن اللغہ، الرائد مادۂ "ثلث"، ابن عابدین ۱/ ۸۸، عمدۃ القاری ۱/ ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۳۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۷، ابن عابدین ۱/ ۸۰، الحطاب ۱/ ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المجموع ۱/ ۴۳۲، الجمل ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، المغنی ۱/ ۱۲۷، ۱۳۹، نیل المآرب ۱/ ۶۵۔

(۲) الجمل ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، المجموع ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲، المغنی ۱/ ۱۲۷۔

رائے یہ ہے کہ دو دفعہ مسح کرے (۱)۔

مذکورۃ الصدر آراء کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "توضأ النبي ﷺ مرة مرة" (۲) (نبی ﷺ نے وضو میں ایک ایک دفعہ دھویا)، امام بخاری نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً" (۳) (آپ ﷺ نے وضو میں تین تین دفعہ دھویا)۔

پھر اگر کوئی شخص تین مرتبہ پوری طرح دھونے کے بعد اس اعتقاد کے ساتھ اس پر اضافہ کرے کہ سنت تو تین ہی دفعہ ہے تو حنفیہ کی ایک روایت کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں اور حنفیہ کی دوسری روایت اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے (۴)۔

ب- غسل میں تثلیث:

۳- ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو کی طرح غسل میں بھی تثلیث سنت ہے، لہذا وہ اپنے سر کو تین دفعہ، پھر دائیں پہلو کو، پھر بائیں پہلو کو تین تین دفعہ دھوئے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں تثلیث مستحب ہے اور اگر تین دفعہ کافی نہ ہو تو کافی ہونے کی حد تک اضافہ کرسکتا ہے (۵)۔

---

(۱) المجموع ۱/ ۴۳۲۔

(۲) حدیث: "توضأ النبي ﷺ مرة مرة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عثمان: "أن النبي ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۲۷، ابن عابدین ۱/ ۸۱، الحطاب ۱/ ۲۵۹، ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المجموع ۱/ ۴۴۰، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۲۷، المغنی ۱/ ۱۴۰، المبدع فی شرح المقنع ۱/ ۱۱۱۔

(۵) فتح القدیر ۱/ ۵۱، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، الحطاب ۱/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، الجمل ۱/ ۱۶۳، المغنی ۱/ ۲۱۷، نیل المآرب ۱/ ۸۷۔

اور اس سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان النبي ﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل يديه ثلاثاً، وتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يخلل شعره بيده، حتى إذا ظن أنه قد روى بشرته أفاض الماء عليه ثلاث مرات، ثم غسل سائر جسده" (۱) (نبی ﷺ جب غسل جنابت فرمایا کرتے تھے تو دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھوتے اور نماز کے لئے وضو کرنے کی طرح وضو فرماتے پھر بالوں میں بذریعہ انگلی خلال فرماتے، یہاں تک کہ جب یہ گمان ہوجاتا کہ کھالیں تر ہوگئیں تو اس پر تین دفعہ پانی بہاتے پھر پورے بدن کو دھوتے)۔

ج- غسل میت میں تثلیث:

۴- ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل میت میں تثلیث مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اس سے زیادہ دفعہ دھونے کے جواز پر بھی اماموں کا اتفاق ہے، کیونکہ میت کو غسل دینے کا مقصد صاف ستھرا کرنا ہے، لہذا اگر تین مرتبہ دھونے سے صفائی حاصل نہ ہو تو حصول نظافت تک زیادہ کرنا صحیح ہے، مگر غسل کے طاق عدد ہونے کا خیال رکھنا چاہئے (۲)۔

مذکورہ احکام کی دلیل شیخین کی روایت کردہ وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے اپنی لخت جگر حضرت زینبؓ کو غسل دینے والیوں سے فرمایا: "ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء واغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك

---

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا اغتسل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۸ طبع الحلبی) نے اسی معنی میں مختصراً کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۷۳، ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الحطاب ۲/ ۲۰۸، ۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۶، الأم ۱/ ۲۶۳، المغنی ۲/ ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱۔

بماء وسدر، واجعلن في الآخرة کافورًا أو شیئاً من کافور"[1] (اس کے دائیں سے اور اعضاء وضو سے شروع کرو، اور بیری کے پانی سے تین دفعہ یا سات دفعہ غسل دو یا اس سے زائد مرتبہ اگر مناسب سمجھو اور بعد میں کافور یا کافور جیسی کوئی چیز لگادو)۔

اسی طرح میت کو دھونی دینے میں تثلیث مستحب ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک تین سے زیادہ مرتبہ بھی دھونی دینا جائز ہے اور میت کے کفن کو دھونی دینے میں اور بوقت مرگ میت کو اور اس تخت کو جس پر میت کو رکھا جائے دھونی دینے میں تثلیث مستحب ہے۔

اور مذکورہ احکام کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا أجمرتم المیت فأجمروہ ثلاثا"[2] (جب تم اپنے مردہ کو دھونی دو تو تین دفعہ دو)۔ اور ایک روایت میں "فأوتروا" (طاق مرتبہ دو) بھی ہے اور بیہقی کے الفاظ اس طرح ہیں: "جمّروا کفن المیت ثلاثا"[3] (میت کے کفن کو تین دفعہ دھونی دو)۔

د- استنجا کے لئے پتھر استعمال کرنے اور صفائی کرنے میں تثلیث:

۵ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ استنجا کے لئے پتھر استعمال کرنے میں واجب صفائی ہے، نہ کہ تعداد اور صفائی کا مطلب عین نجاست اور اس کی تری کو اس طرح ختم کرنا ہے کہ پتھر صاف ستھرا باہر آنے لگے اور اس پر کچھ بھی نجاست کا اثر نہ رہے۔

ان حضرات کے نزدیک تثلیث مستحب ہے اگر چہ دو پتھر ہی سے صفائی حاصل ہوجائے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے برائے استنجا پتھر استعمال کرنے کی دو شرطیں ذکر کی ہیں: صفائی کا حاصل ہونا اور تین کا عدد مکمل کرنا، ان دونوں میں سے اگر کسی ایک کا تحقق ہو اور دوسرے کا نہ ہو تو کافی نہ ہوگا، اور وہ بڑا پتھر جس کے تین کونے ہوں تین پتھروں کے قائم مقام ہے[1]۔

اسی طرح جمہور فقہاء نے فرمایا کہ پیشاب کرنے کے بعد ذکر کو تین مرتبہ سختی کے ساتھ کھینچنا مستحب ہے[2]، کیونکہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا بال أحدکم فلینتر ذکرہ ثلاثا"[3] (جب تم میں کا کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو تین دفعہ سختی کے ساتھ کھینچے)۔

اور استجمار و استبراء کے احکام کی تفصیل استنجا اور استبراء کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک نجاست غیر مرئیہ کو دھونے میں بھی تثلیث مستحب ہے، اسی طرح نجاست مرئیہ کے ازالہ میں بعض حنفیہ

---

(۱) حدیث: "ابدأن بمیامنہا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۰، ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۶، ۶۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أجمرتم المیت فأجمروہ ثلاثا ......" کی روایت احمد (۳/ ۳۳۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ اور بیہقی نے "جمروا کفن المیت ثلاثا ......" کے الفاظ کو معلل قرار دیا ہے جیسا کہ سنن بیہقی (۳/ ۴۰۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۳) المبسوط ۲/ ۵۹، ۶۰، فتح القدیر ۲/ ۷۲، ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الحطاب ۲/ ۲۲۳، الجمل ۲/ ۱۳۵، ۱۴۷، المغنی ۲/ ۳۵۷۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۸۷، ۱۸۱، ۱۸۹، الطحطاوی ۱/ ۱۶۵، الحطاب ۱/ ۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۳، المغنی ۱/ ۱۵۲، ۱۵۸، نیل المآرب ۱/ ۴۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، الحطاب ۱/ ۲۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۱، ۱۴۲، المغنی ۱/ ۱۵۲، ۱۵۵۔

(۳) حدیث: "إذا بال أحدکم ......" کی روایت احمد (۴/ ۳۴۷ طبع المیمنیہ) نے یزداد بن فساءہ سے کی ہے اور اس حدیث کے مرسل ہونے اور اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

کے نزدیک تثلیث مستحب ہے، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور مالکیہ وشافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے کی نجاست کے علاوہ کسی بھی چیز میں عدد شرط نہیں ہے، اور خنزیر کی نجاست کے متعلق شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ وہ کتے کی نجاست کی طرح ہے[(۱)]۔

ھ-رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں تثلیث:

۶-ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکوع کی تسبیح "سبحان ربي العظيم" اور سجدوں کی تسبیح "سبحان ربي الأعلى" کو تین تین مرتبہ کہنا سنت ہے اور ان حضرات کے نزدیک تین سے زیادہ دفعہ کہنا بشرطیکہ طاق عدد پانچ، سات یا نو پر ختم کرے، مستحب ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک گیارہ مرتبہ کہنا مستحب ہے، یہ تو اس صورت میں ہے جب وہ تنہا ہو۔ اور امام کو چاہئے کہ اتنی لمبی تسبیح نہ کرے کہ مقتدی اکتا جائیں، اور شافعیہ کے نزدیک امام کے لئے تین سے زیادہ مرتبہ پڑھنا مکروہ ہے[(۲)]۔

اس کی اصل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی آپ ﷺ سے روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا ركع أحدكم فقال في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاثا فقد تمّ ركوعه، وذلك أدناه، ومن قال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثا فقد تمّ سجوده، وذلك أدناه"[(۳)]

(جب تم میں کا کوئی رکوع میں "سبحان ربي العظيم" تین مرتبہ کہہ لے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا اور یہ اس کی کم مقدار ہے، اور جس شخص نے اپنے سجدہ میں تین مرتبہ "سبحان ربي الأعلى" کہا تو اس کا سجدہ پورا ہوگیا اور یہ اس کی کم مقدار ہے)۔

اور مالکیہ کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں تسبیح پڑھنا مستحب ہے، خواہ وہ کسی بھی لفظ میں ہو، انہوں نے اس میں نہ کوئی حد مقرر کی ہے اور نہ کسی دعاء کی تعیین کی ہے[(۱)]۔

و-اجازت لینے میں تثلیث:

۷- جب کوئی شخص کسی کے پاس جانے کے لئے اجازت لے اور اسے یہ خیال ہو کہ اس نے نہیں سنا تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تین مرتبہ اجازت طلب کرنا جائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ تین سے زیادہ مرتبہ اجازت طلب نہ کرے۔

اور امام مالک نے فرمایا کہ تین مرتبہ سے زائد اجازت طلب کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کا سننا یقینی ہوجائے، اور جب اجازت طلب کرنے کے بعد یقین سے یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے نہیں سنا تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تین سے زیادہ اور بار بار اجازت طلب کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کا سننا یقینی ہوجائے[(۲)]۔

---

(۱) المبسوط ۱/۹۳، فتح القدیر ۱/۱۸۵، ۱۸۶، الحطاب ۱/۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷، المغنی ۱/۵۳، ۵۵۔

(۲) المبسوط ۱/۲۱، الطحطاوی ۱/۲۱۳، فتح القدیر ۱/۲۵۹، ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۱/۴۹۹، ۵۱۵، المغنی ۱/۵۰۱، ۵۲۱، نیل المآرب ۱/۱۳۱۔

(۳) حدیث: "إذا ركع أحدكم ......" کی روایت ترمذی (۲/۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عون بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن مسعود کے طریق سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے کیونکہ عون بن عبداللہ کی حضرت ابن مسعود سے ملاقات ثابت نہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۸، الحطاب ۱/۵۳۸۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۲/۲۴۱، تفسیر القرطبی ۱۲/۲۱۴، أحکام الجصاص ۳/۳۸۲، بدائع الصنائع ۵/۱۲۴، ۱۲۵۔

تثنیہ

تعریف:

۱ - لغت میں ہے کہ تثنیہ "ثنّی" کا مصدر ہے اور کہا جاتا ہے: "ثنیت الشيء" جب تم کسی چیز کو دو بنادو۔ اور ملانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ جب کوئی شخص ایک کام مکمل کرکے دوسرا کام بھی اسی کے ساتھ کرلے تو کہا جاتا ہے: "ثنی بالأمر الثاني" [1]۔

اور اس کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۲ - تثنیہ کا لفظ اذان، اقامت، نفلی نماز فرائض کے ساتھ سنن رواتب اور رات کی نماز (نفل) کے بیان میں وارد ہوا ہے، کیونکہ حدیث ہے: "صلاة الليل مثنى مثنى" [2] (رات کی نماز (نفل) دو دو رکعت ہے) اسی طرح بیمذکر کے عقیقہ کے بیان میں اور بیشتر امور کی شہادت کے بیان میں وارد ہوا ہے، مثلاً نکاح، طلاق، اسلام اور موت کے بیان میں اور ہر ایک کی تفصیل اپنی اپنی جگہ پر ہے۔

(۱) لسان العرب ۱/ ۳۷۸، المصباح المنیر ۱/ ۹۴ مادہ "ثنی"۔

(۲) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۷ ۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تثویب

تعریف:

۱ - تثویب: ثوّب یثوّب کا مصدر ہے اور اس کا ثلاثی مجرد ثاب یثوب بمعنی لوٹنا ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا" [1] (اور وہ وقت بھی یاد کرو جب ہم نے خانہ کعبہ کو لوگوں کے لئے ایک مقام رجوع اور مقام امن مقرر کیا) یعنی ایسا مکان بنادیا جس کی طرف لوگ لوٹتے ہیں اور اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "ثاب إلى فلان عقله" یعنی فلاں کی عقل لوٹ گئی اور "ثواب" بھی اسی سے ہے کہ ہر شخص کے عمل کا نفع اسی کی طرف لوٹتا ہے [2]۔

اور تثویب کے معنی آواز کو دہرانا اور مکرر کرنا ہے، اور اسی سے اذان میں تثویب ہے [3]۔

اور تثویب کا اصطلاحی معنی ہے: ایک مرتبہ نماز کا اعلان کرنے کے بعد دوسری مرتبہ پھر اعلان کرنا مثلاً "الصلاة خير من النوم" یا "الصلاة الصلاة" یا "الصلاة حاضرة" یا کسی دوسرے لفظ کے ذریعہ، خواہ کسی بھی زبان میں ہو اور نبی ﷺ اور صحابہ کے زمانہ میں اسی کا نام تثویب تھا [4]، کیونکہ اس میں "حیعلتین" (حي على

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔

(۲) تاج العروس، المغرب، لسان العرب مادہ "ثوب"، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الحطاب ۱/ ۴۱۳، ۴۳۲ طبع دار الفکر۔

(۳) تاج العروس، المغرب مادہ "ثوب"، الحطاب ۱/ ۴۳۲ طبع دار الفکر۔

(۴) المغنی ۱/ ۴۰۸ طبع الریاض۔

الصلاة، حي على الفلاح) کے معنی کو دہراتا ہے، یا اس وجہ سے کہ جب ایک مرتبہ "حي على الصلاة" کے ذریعہ نماز کے لئے ابھارا، پھر "حي على الفلاح" کہا تو "الصلاة خير من النوم" کے ذریعہ اس نے دوبارہ نماز کے لئے ابھارا۔

فقہاء کے نزدیک تثویب کا استعمال تین طرح سے ہوتا ہے:

الف۔ پرانی تثویب یا تثویب اول: یہ فجر کی اذان میں "الصلاة خیر من النوم" کا اضافہ کرنا ہے۔

ب۔ نئی تثویب، یہ اذان واقامت کے درمیان "حي على الصلاة"، "حي على الفلاح"، یا کسی ایسی دوسری عبارت کا اضافہ کرنا ہے جو ہر شہر کے لوگوں کے درمیان متعارف ہو۔

ج۔ وہ تثویب جو ایسے اشخاص کے لئے خاص ہے جو مسلمانوں کے معاملات اور مصالح میں مشغول رہتے ہوں، چنانچہ ایک شخص ان لوگوں کو اوقات نماز کی خبر دینے کے لئے مقرر کیا جائے، تو اس طرح خبر دینے یا آواز لگانے پر بھی "تثویب" کا لفظ بولا جاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نداء (آواز دینا):

۲-نداء کا معنی پکارنا اور ایسے الفاظ کے ذریعہ آواز بلند کرنا ہے جو بامعنی ہوں (۲)، تو نداء اور تثویب پکارنے اور آواز بلند کرنے کے اعتبار سے ایک ہیں مگر نداء تثویب کے مقابلہ میں عام ہے۔

(۱) المبسوط ۱/ ۱۳۸ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی، الکفایہ بر حاشیہ فتح القدیر ۱/ ۲۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الحطاب ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۴۰۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "ندا"، الفروق فی اللغۃ ص ۲۹، ۳۰ طبع دار الآفاق الجدیدہ۔

ب-دعا (پکارنا):

۳-دعا بمعنی طلب کرنا ہے، یہ آواز بلند و پست دونوں طرح ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "دعوته من بعيد" (میں نے اس کو دور سے پکارا) اور کہا جاتا ہے: "دعوت الله في نفسي" (۱) (میں نے اپنے دل میں اللہ کو پکارا) یہ نداء اور تثویب دونوں سے عام ہے۔

ج-ترجیع (آواز کو حلق میں گھمانا):

۴-کہا جاتا ہے: "رجّع في أذانه" جب مؤذن شہادتین کو ایک مرتبہ آہستہ کہے اور دوسری مرتبہ بآواز بلند کہے (۲)، اس لوٹنے اور مکرر کہنے میں تثویب اور ترجیع ایک ہیں لیکن دونوں اپنے محل کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اکثر فقہاء کے نزدیک تثویب کا محل اذان فجر میں مؤذن کا "الصلاة خير من النوم" کہنا ہے، جہاں تک ترجیع بمعنی شہادتین کو مکرر کہنے کا تعلق ہے تو جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ تمام نمازوں کی اذان میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵-تثویب کے مواقع استعمال اور اوقات نماز کے اختلاف سے اس کا اجمالی حکم بھی مختلف ہوتا ہے۔

قدیم یا اول تثویب فجر کی اذان میں "حیعلتین" کے بعد یا اذان کے بعد جیسا کہ بعض حنفیہ کے نزدیک اصح قول ہے، "الصلاة خير من النوم" کا اضافہ کرنا ہے۔ یہ تمام فقہاء کے نزدیک سنت ہے اور بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ عشاء میں جائز ہے (۳)۔

(۱) حوالہ سابقہ۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "رجع"۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

اور بعض شافعیہ نے اس کو تمام نمازوں میں جائز قرار دیا ہے (۱)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر کے علاوہ نمازوں میں یہ مکروہ ہے اور حنفیہ وشافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے (۲)۔

اذان فجر میں تثویب:

۶- امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ فجر کے لئے دو اذانیں مشروع ہیں: ایک اذان کے وقت سے قبل اور دوسری وقت شروع ہونے کے بعد۔ اور نووی نے فرمایا کہ اصحاب کا ظاہر اطلاق یہ ہے کہ تثویب فجر کی اذان میں مشروع ہے، خواہ وقت سے پہلے ہو یا وقت کے بعد، اور بغوی نے ''التہذیب'' میں فرمایا کہ دو اقوال میں سے اصح یہ ہے کہ اگر اذان اول میں تثویب کی گئی ہو تو اذان ثانی میں تثویب نہ ہوگی۔ بقیہ فقہاء جو فجر کے لئے دو اذانوں کی مشروعیت کے قائل ہیں ان کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے کوئی ایسی وضاحت نہیں کی ہے کہ تثویب اذان اول میں ہوگی یا اذان ثانی میں یا دونوں میں، راجح یہ ہے کہ دونوں میں کی جائے گی جیسا کہ نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے (۳)۔

۷- اور نئی تثویب جسے حنفیہ میں سے علماء کوفہ نے ایجاد کیا ہے یعنی ''حي علی الصلاۃ'' اور ''حي علی الفلاح'' کو فجر کی اذان واقامت کے درمیان دو مرتبہ زائد کہنا یا ہر شہر کے لوگوں کی اپنی مروج عبارت کے مطابق مثلاً کھنکھارنا یا ''الصلاۃ الصلاۃ'' یا ''قامت، قامت'' وغیرہ کا اضافہ کرنا، تو متقدمین حنفیہ کے نزدیک یہ صرف اذان فجر میں بہتر ہے مگر متاخرین حنفیہ نے تمام نمازوں میں اس کو مستحسن قرار دیا ہے (۱)۔

اور جو لوگ مسلمانوں کے امور ومصالح کی انجام دہی میں مشغول ہوں مثلاً امام وغیرہ ان کو خاص طور پر اوقات نماز کی خبر دینے کے لئے ایک شخص کو مقرر کرنا حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور شافعیہ کا ایک قول اور بعض مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اور حنابلہ کا خیال بھی یہی ہے اگر امام وغیرہ نے اذان نہ سنی ہو (۲)، اور محمد بن الحسن اور بعض مالکیہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۱۵، المغنی ۱/ ۴۰۸، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المجموع ۳/ ۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت فجر کی اذان ثانی کے ساتھ تثویب کو مخصوص کرنے کا عمل زیادہ قوی ہے کیونکہ مسلمانوں کے عمل کا تسلسل یہی رہا ہے جو اس کو راجح قرار دیتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸، المہذب ۱/ ۹۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۵۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۱۴، الحطاب ۱/ ۴۳۱۔

تجارت

تعریف:

۱-تجارت لغت و اصطلاح میں نفع کی غرض سے خرید و فروخت کے ذریعہ مال کے بدلنے کو کہتے ہیں[۱]، اور یہ دراصل مصدر ہے جو پیشہ پر دلالت کرتا ہے اور اس کا فعل تجر یتجر تجراً و تجارۃ استعمال ہوتا ہے۔

تجارت کے مشروع ہونے کی دلیل:

۲- تجارت کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۲] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو)۔ نیز اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:"فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"[۳] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين و الصديقين و الشهداء"[۴] (امانت دار سچا تاجر نبیوں، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔

۳- فی الجملہ تجارت کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ حکمت کا تقاضا بھی ہے، اس لئے کہ لوگ ایسی بہت سی چیزوں کے ضرورت مند ہوتے ہیں جو دوسروں کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور یہ طریقۂ زندگی بھی ہے اور تجارت کا مشروع و جائز ہونا ہی وہ واحد طریقہ ہے جس سے ہر شخص اپنے مقصود کو حاصل کر سکتا ہے اور اپنی ضرورت پوری کر سکتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع (بیچنا):

۴-بیع کے معنی ہیں: مال کو مال کے عوض اس طرح بدلنا کہ مالک بننا اور مالک بنانا پایا جائے۔

جہاں تک تجارت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو نفع کے ساتھ فروخت کرنے کے لئے خریدے، لہذا دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجارت میں نفع حاصل کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، خواہ یہ متحقق ہو یا نہ ہو۔

ب-سمسرہ (دلالی):

۵-سمسرۃ لغت کے اعتبار سے تجارت ہے۔ خطابی نے فرمایا کہ "سمسار" عجمی لفظ ہے اور ان میں سے بیشتر لوگ جن سے خرید فروخت ہوتی تھی عجمی ہوتے تھے، ان ہی عجمیوں سے یہ لفظ لے لیا گیا، رسول اللہ ﷺ نے اس کو لفظ تجارت سے بدل دیا[۲] جو

---

(۱) تاج العروس مادۂ "تجر"۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

(۴) حدیث: "التاجر الصدوق الأمين ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے کیونکہ اس میں انقطاع ہے =

= (فیض القدیر ۳/ ۲۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۰۔

(۲) حدیث: "كان اسم التجارة سماسرة فغيره رسول الله ﷺ ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۷ طبع دائرۃ

عربی زبان کا ایک اسم ہے[1]۔

اور سمسرہ کا اصطلاحی معنی ہے: بائع اور مشتری کے بیچ رہنا، اور سمسار وہ شخص ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان بیع کو نافذ کرنے کے لئے کام کرے، اسی کا دوسرا نام دلال ہے، کیونکہ یہ مبیع کی طرف مشتری کی اور ثمن کی طرف بائع کی رہنمائی کرتا ہے[2]۔

شرعی حکم:

۶- تجارت ایک معاشی پیشہ ہے، جسے انسان حصول زر کی غرض سے اختیار کرتا ہے اور یہ کمائی مشروع ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ معاشرہ کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، لہذا اصلاً یہ اباحت کے دائرہ میں داخل ہے اور کبھی کبھی اس میں بقیہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت، کراہت وغیرہ جاری ہوتے ہیں، ان احوال وظروف کے لحاظ سے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔

اور تجارت سے متعلق احکام بشمول فقہ کی بنیادی کتابوں کے، سے فقہاء وہ احکام مراد لیتے ہیں جن کو وہ حضرات حسبہ، آداب شرعیہ اور فتاوی کی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں اور بعض حضرات نے اس میں خصوصی کتابیں تالیف فرمائی ہیں، مثلاً سرخسی نے اپنی کتاب ''الاکتساب فی الرزق المستطاب'' اور ابو بکر خلال نے ''کتاب التجارۃ'' تالیف کی۔ اور کچھ نئے حالات اور تجارتی ادارے پیدا ہوگئے ہیں جن کا حکم فقہا کے بیان کردہ عام قواعد اور ان کے احکام سے معلوم ہوسکتا ہے۔

جیسا کہ فقہاء مال تجارت کے بعض مخصوص احکام کو عروض (سامان تجارت) کی زکاۃ کے باب میں بیان کرتے ہیں، جیسے زکاۃ کا واجب ہونا ایسے مال میں کہ اگر وہ بغرض تجارت نہ ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہ ہو، جیسے کپڑا اور زمینیں، اسی طرح ان اموال میں نکالی جانے والی زکاۃ کی نوع اور اس کی مقدار کا بدل جانا جن کے بغرض تجارت ہونے کی صورت میں ان میں زکاۃ واجب ہے، جیسے جانور اور وہ اموال جن کے عشر ادا کئے جاتے ہیں، نیز تجارت کے بعض احکام مضاربت اور دوسری قسم کی شرکتوں کے باب میں بیان کئے جاتے ہیں۔

تجارت کی فضیلت:

۷- تجارت حصول مال کا بہترین طریقہ ہے بشرطیکہ تاجر حرام کمائی کے طریقوں سے بچے اور تجارت کے آداب کی رعایت کرے۔

حدیث میں آیا ہے: ''سئل النبي ﷺ: أي الكسب أطيب؟ فقال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور''[1] (نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون سی کمائی پاکیزہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: آدمی کا اپنے ہاتھ سے کام کرنا اور ہر پاکیزہ بیع) شرقاوی نے اپنے حاشیہ میں فرمایا کہ آپ ﷺ کے قول: ''كل بيع مبرور'' میں تجارت کی طرف ایک اشارہ ہے[2]۔

ممنوعات تجارت:

۸- تجارت میں ہر طرح کا فریب، دھوکہ اور جھوٹی قسم کے ذریعہ سامان کو رائج کرنا حرام ہے۔ حضرت رفاعہ بن رافع سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے ہمراہ عید گاہ کی طرف نکلا، آپ

= المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) تحفۃ الأحوذی ۳۹۸/۴۔

(۲) ابن عابدین ۳۹/۵۔

(۱) حدیث: ''أطيب الكسب عمل الرجل بيده...'' کی احمد (۱۴۱/۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فرمایا کہ ان کے رجال میں کوئی حرج نہیں ہے (فیض القدیر ۵۴۷/۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۳/۲ طبع عیسی الحلبی۔

ﷺ نے لوگوں کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "یا معشر التجار" (اے تاجروں کی جماعت!) تو لوگوں نے آپ ﷺ کی آواز پر لبیک کہا اور اپنی گردنیں اور نگاہیں آپ کی طرف بلند کرلیں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "إن التجار یبعثون یوم القیامة فجاراً، إلا من اتقی اللہ وبرّ وصدق" (۱) (بے شک قیامت کے دن تاجر اس حال میں اٹھائے جائیں گے کہ وہ فاجر ہوں گے، سوائے اس شخص کے جو اللہ سے ڈرے، نیک عمل کرے اور سچ بولے)۔

حضرت ابوذرؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة لا یکلمهم اللہ یوم القیامة، ولا ینظر إلیهم، ولا یزکیهم، ولهم عذاب ألیم، قلت: من هم یا رسول اللہ؟ فقد خسروا وخابوا، قال المنان، والمسبل إزاره والمنفق سلعته بالحلف الکاذب" (۲) (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ تین قسم کے لوگوں سے نہ بات کرے گا اور نہ ان کی طرف دیکھے گا اور نہ ان کو پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! وہ کون لوگ ہیں؟ یقیناً وہ گھاٹے میں ہوں گے اور ناکام ہوں گے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: احسان جتانے والا، اپنے تہبند کو ٹخنے سے نیچے لٹکانے والا اور جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنا سامان رائج کرنے والا)۔

۹- اور ممنوعات تجارت میں سے "تلقی الجلب" ہے، اور وہ یہ ہے کہ شہری دیہاتی سے اس کے بازار میں پہنچنے سے قبل ہی ملاقات کرکے کم قیمت میں اس کا سامان خرید لے۔ اس کی تفصیل "تلقی الرکبان" کی اصطلاح میں ہے۔

۱۰- اسی قبیل سے احتکار (مہنگا فروخت کرنے کے لئے سامان کو روک کر رکھنا) ہے۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "الجالب مرزوق والمحتکر ملعون" (۱) (فروخت کرنے کی غرض سے مال لانے والے کو رزق دیا جاتا ہے اور مال کو روک کر رکھنے والا ملعون ہے)، نیز حدیث ہے: "لا یحتکر إلا خاطیء" (۲) (گنہگار ہی مال کو روک کر رکھتا ہے)۔ تفصیل کے لئے "احتکار" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۱- اسی قبیل سے یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ کرے، یعنی بائع اور مشتری سامان کی قیمت میں متفق ہوں اور عقد منعقد ہونے کے قریب ہو، پھر ایک تیسرا شخص آکر یہ چاہے کہ وہ اس کو زیادہ قیمت دے کر پہلے کے قبضہ سے نکال لے (۳)۔

۱۲- اسی قبیل سے دشمن کے ساتھ ایسی چیزوں کی بیع کرنا ہے جس کے ذریعہ دشمن ہمارے خلاف جنگ میں مضبوط ہوں، جیسے ہتھیار اور لوہا، اگرچہ صلح کے بعد ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ہاں اس کے علاوہ چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مسلمان اس کے ضرورت مند نہ ہوں (۴)۔

---

(۱) حدیث: "إن التجار یبعثون یوم القیامة فجارا ......" کی روایت ترمذی (۳/۵۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند مجہول ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/۳۳۸ طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث: "ثلاثة لا ینظر اللہ إلیهم یوم القیامة ......" کی روایت مسلم (۱/۱۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الجالب مرزوق والمحتکر ملعون......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۲۸ طبع الحلبی بتحقیق فؤاد عبدالباقی) نے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد میں فرمایا کہ اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "لا یحتکر إلا خاطیء ......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) لسان العرب مادۂ "سوم"، المغنی ۴/۲۳۶ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۴) ابن عابدین ۳/۲۲۶، جواہر الإکلیل ۲/۳۔

تجارت ۱۳-۱۷

تجارت کے آداب:

۱۳- تجارت کا ایک ادب یہ ہے کہ معاملہ میں نرمی برتی جائے، اچھے اخلاق کا مظاہرہ ہو، جھگڑا نہ کیا جائے اور مطالبہ کے ذریعہ لوگوں کو حرج میں مبتلا نہ کیا جائے۔

اس کے متعلق بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک حضرت جابر بن عبداللہ کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رحم الله رجلاً سمحا إذا باع، وإذا اشترى وإذا اقتضى"[۱] (اس آدمی پر اللہ کی رحمت ہو جو بیچنے خریدنے اور تقاضا کرنے کے وقت اچھے اخلاق سے پیش آنے والا ہو)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "غفر الله لرجل كان قبلكم سهلا إذا باع، سهلا إذا اشترى، سهلا إذا اقتضى"[۲] (اللہ تعالی نے مغفرت کردی اس شخص کی جو تم سے قبل خریدنے اور بیچنے اور تقاضا کرنے کے وقت نرمی سے پیش آتا تھا)۔

۱۴- اور اس کا ایک ادب مشتبہ امور کو چھوڑ دینا ہے۔ مثلاً ایسے بازار میں تجارت کرنا جس میں حرام وحلال مخلوط ہوتے ہوں۔ اور ایسے شخص سے معاملہ کرنا جس کا بیشتر مال حرام ہو[۳] اس لئے کہ حدیث ہے: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس: أمن الحلال هي أم من الحرام؟، فمن تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه"[۴] (حرام وحلال دونوں واضح ہیں، اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہے یا حرام، تو جس نے اس کو چھوڑ دیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کی حفاظت کرلی)۔

۱۵- اسی قبیل سے صدق اور امانت کی جستجو کرنا ہے، حدیث میں ہے: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء"[۱] (امانت دار اور سچا تاجر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔

۱۶- اور اسی قبیل سے مال تجارت میں سے کچھ صدقہ کرنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إن الشيطان والإثم يحضران البيع فشوبوا بيعكم بالصدقة، فإنها تطفيء غضب الرب"[۲] (شیطان اور گناہ دونوں بیع کے وقت حاضر ہوتے ہیں، تو تم اپنی بیع کے ساتھ صدقہ کرنا بھی شامل کرلیا کرو، کیونکہ وہ رب کے غصہ کو ٹھنڈا کردیتا ہے)۔

۱۷- اور اسی میں سے صبح سویرے تجارت کے لئے جانا ہے، حضرت صخر غامدی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللهم بارک لأمتي في بكورها"[۳] (اے اللہ میری امت کی صبح میں برکت دے)، اور کہا گیا ہے کہ صخر ایک تاجر آدمی

---

(۱) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۶/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "غفر الله لرجل كان قبلكم سهلا إذا باع ......" کی روایت ترمذی (۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) القلیوبی ۱۸۶/۲۔

(۴) حدیث "الحلال بيّن والحرام بيّن ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۹۰/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۱۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين......" کی تخریج (فقرہ ۲) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان والإثم يحضران البيع ......" کی روایت ترمذی (۵۰۵/۳ طبع الحلبی) اور حاکم نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۷/۲، دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللهم بارک لأمتي في بكورها" کی روایت ترمذی (۵۰۸/۳ طبع الحلبی) نے صخر غامدی سے کی ہے منذری نے الترغیب میں اس حدیث کے ان راویوں کا تذکرہ کیا ہے جو صحابی ہیں، پھر فرمایا کہ اس کی بہت سی سندوں میں کلام ہے، اور ان میں سے بعض سندیں حسن ہیں (الترغیب والترہیب ۵۲۹/۲ طبع الحلبی)۔

تھے، جب وہ اپنے تاجروں کو روانہ کرتے تو انہیں صبح سویرے روانہ کرتے، اس طرح وہ مالدار ہو گئے اور ان کا مال بڑھ گیا[۱]۔

مال تجارت میں زکاۃ کا وجوب:

۱۸- مال تجارت میں زکاۃ واجب ہے[۲]، اور مال تجارت ہر وہ مال ہے جس کی ملکیت کسی معاوضہ کے ساتھ حاصل کرتے وقت اس کے ذریعہ تجارت کا قصد کیا جائے، بشرطیکہ اس پر سال گذر جائے، مدینہ کے سات فقہاء[۳] نیز حضرت حسن، جابر بن میمون، طاؤس، ثوری، نخعی، اوزاعی، ابوعبید، اسحاق اور اصحاب رائے اسی کے قائل ہیں، اور امام شافعی نے اپنے قول جدید میں یہی فرمایا ہے۔

اور مالکیہ نے تاجر مدیر اور تاجر محتکر کے درمیان فرق کیا ہے، تاجر مدیر ہر وہ تاجر ہے جو سامان کو اس کی واقعی قیمت پر فروخت کر کے دوسرا سامان لائے، مثلاً دوکاندار، تو یہ شخص ہر سال زکاۃ ادا کرے گا اور تاجر محتکر یعنی مال کا اسٹاک کرنے والا تاجر جو بازار میں سامان تجارت لے جانے کا انتظار کرتا رہے تا کہ قیمت بڑھ جائیں تو ایسے تاجر کی تجارت پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، تا آنکہ اس کا مال بشکل نقد ہو جائے، خواہ اس کے پاس وہ مال سالہا سال کیوں نہ باقی رہے[۴]۔

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نعده للبيع"[۵] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ ہم ہر اس مال کی زکاۃ ادا کریں جو ہم بیع کے لئے تیار کرتے ہیں)، نیز اس حدیث سے: "وفي البز صدقة"[۱] (کپڑے میں زکاۃ ہے)۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اصل شئ میں زکاۃ واجب نہیں، لہذا یقینی طور پر یہ ثابت ہوا کہ اس کی قیمت میں زکاۃ واجب ہوگی اور فقہاء کے درمیان اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ حولان حول (سال گذرنا) اور وجود نصاب دونوں کا وجوب زکاۃ میں اعتبار کیا گیا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عروض تجارت" (سامان تجارت) کی زکاۃ[۳]۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۳/ ۳۰۲۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۰۔

(۳) وہ سات فقہاء یہ ہیں: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، القاسم بن محمد، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ، خارجہ بن زید، سلیمان بن یسار اور ساتویں ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں اکثر کے نزدیک۔ دیکھئے: الموسوعہ جلد ا، تراجم الفقہاء کی بحث۔

(۴) المدونہ ۱/ ۲۵۳، الدسوقی ۱/ ۴۷۲، ۴۷۴۔

(۵) حدیث: "كان يأمرنا أن نخرج الصدقة ......" کی روایت ابوداؤد =

= (۲/ ۲۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فرمایا کہ اس کی سند میں جہالت ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۷۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "وفي البز صدقة ......" کی روایت احمد (۵/ ۱۷۹ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۳/ ۳۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۷، بدائع الصنائع ۲/ ۲۰، ۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳، ۱۴، المغنی ۳/ ۳۱، کشاف القناع ۲/ ۹/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۶، اسنی المطالب ۱/ ۳۸۸، المدونہ ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴۔

تجدید

تعریف:

۱-تجدید لغت کے اعتبار سے ''جدّد''کا مصدر ہے، اور جدید قدیم کی ضد ہے، اسی سے ''جدّد وضوءہ، أو عهده أو ثوبه'' ہے، یعنی اس نے اپنا وضو، اپنا عہد یا اپنا کپڑا نیا کیا[1]۔

اور اصطلاح شرعی کا استعمال بھی اسی معنی میں ہے۔

شرعی حکم:

۲-اپنے موقع ومقام کے اختلاف سے تجدید کا حکم مختلف ہوتا ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک وضو کی تجدید سنت ہے یا مستحب ہے، ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی بنیاد پر، اور امام احمد سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں: ان میں سے اصح روایت جمہور کے مطابق ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے[2]۔

اور شافعیہ نے مستحب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے وضو سے کم از کم دو رکعت نماز پڑھ لے۔ اگر اس نے پہلے وضو سے کوئی نماز نہیں پڑھی تو تجدید مسنون نہیں، اگر اس نے اس کے خلاف کیا اور وضو کرلیا تو اس کا وضو درست نہیں ہوا، کیونکہ مطلوب نہیں[3]۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ ''جدد''۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۔

اور حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دونوں وضو کے درمیان کسی مجلس یا کسی نماز کے ذریعہ فصل کرے، لہذا اگر اس طرح فصل نہ کیا تو مکروہ ہے، اور بعض حنفیہ سے تجدید وضو کی مشروعیت بھی نقل کی گئی ہے اگرچہ کسی مجلس یا نماز کے ذریعہ فصل نہ کرے[1]۔

اور تجدید وضو کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے وضو سے کوئی عبادت کرے، مثلاً طواف یا نماز[2]۔

اور اس کے مشروع ہونے کی ایک دلیل یہ حدیث ہے: ''من توضأ علی طهر كتب له عشر حسنات''[3] (جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی)۔

اور خلفاء ہر نماز کے لئے وضو کرتے تھے اور حضرت علی وضو کرکے آیت ذیل کی تلاوت فرمایا کرتے تھے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ ...... الآية''[4] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو) اور اس وجہ سے بھی کہ ابتداء اسلام میں ہر نماز کے لئے وضو ضروری تھا، پھر اس کا وجوب منسوخ کردیا گیا اور اصل مطلوب باقی رہا[5]، دیکھئے: اصطلاح ''وضو''۔

کان کے مسح کے لئے نیا پانی:

۳-امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ کانوں کا مسح کرنے کے لئے نیا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۱۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۲۔
(۳) القرطبی ۶/ ۸۱۔
حدیث: ''من توضأ علی طهر كتب له عشر حسنات'' کی روایت ترمذی (۱/ ۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۔

پانی لینا سنت ہے، اس کے بغیر سنت حاصل نہ ہوگی، تمام حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک صحیح یہی ہے [۱]۔ اور حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سر کے لئے لئے ہوئے پانی سے ہی دونوں کانوں کا مسح کرنا سنت ہے [۲]۔

مستحاضہ کے لئے پٹی اور گدی کی تجدید:

۴ - شافعیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت مستحاضہ پر نئی پٹی اور نئی گدی کا استعمال ضروری ہے، وضو پر قیاس کرتے ہوئے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ جب نجاست مسلسل ہو تو اس کے ازالہ کا کوئی معنی نہیں۔ یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب پٹی کے اطراف پر خون ظاہر نہ ہو اور پٹی اپنی جگہ سے نہ ہٹے۔ اور اگر پٹی کے اطراف پر خون ظاہر ہوجائے یا وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو نئی پٹی لگانا ضروری ہے، اس میں ان کا ایک ہی قول ہے [۳]۔

اور حنابلہ کے نزدیک پٹی کا دوبارہ باندھنا اور خون کو ہر نماز کے لئے دھونا ضروری نہیں، بشرطیکہ باندھنے میں کوتاہی نہ کرتی ہو۔

اور بعض فقہاء حنفیہ نے نجاست کو کم کرنے کی غرض سے مستحاضہ اور دیگر معذور لوگوں کے لئے پٹی یا گدی باندھنے کو مستحب قرار دیا ہے اور تجدید کے مسئلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ واجب نہ ہو، کیونکہ اصل پٹی ہی واجب نہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی [۴]۔

مرتد عورت کے نکاح کی تجدید:

۵ - جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کوئی عورت مرتد ہوجائے اور اسلام کی طرف نہ لوٹے تو اس کو قتل کردیا جائے گا۔ حنفیہ نے کہا کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ موت تک قید کردیا جائے گا۔

اور بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کوئی شادی شدہ عورت مرتد ہوجائے تو اس پر اسلام لانے اور شوہر اول سے نکاح کی تجدید کرنے پر زور ڈالا جائے گا، خواہ اس کی رضامندی کے بغیر ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس کا شوہر یہ چاہتا ہو، اور جب وہ مسلمان ہوجائے تو شوہر کے علاوہ سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں اور ہر قاضی کے لئے لازم ہے کہ تھوڑے مہر پر اس کے نکاح کی تجدید کردے۔ تفصیل "ردّت" کی اصطلاح میں ہے۔

اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک دخول کے بعد مرتد ہوجائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مرتد ہوتے ہی نکاح ختم ہوجائے گا، پھر اگر ان میں سے مرتد ہونے والا مسلمان ہوجائے اور عدت باقی ہو تو تجدید نکاح ضروری نہیں۔ اور شافعیہ و حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عدت کے ختم ہونے تک نکاح موقوف رہے گا۔ اگر عورت کے عدت میں رہتے ہوئے مرتد ہونے والا شخص مسلمان ہوجائے تو وہ دونوں اپنے نکاح اول پر باقی رہیں گے، اور اگر وہ مسلمان نہ ہو تو مرتد ہونے کے وقت ہی سے نکاح کو فسخ مانا جائے گا اور اسی وقت سے عدت شمار کی جائے گی [۱]۔ اس کی تفصیل "ردّت" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، الانصاف ۱/ ۱۳۵، مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۲، ۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۲۔

(۴) الانصاف ۱/ ۳۷۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰ دار الایمان دمشق۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۶۵، ۵۶۶۔

تجرد

دیکھئے: ''عورۃ''۔

تجربہ

تعریف:

۱- "تجربۃ" "جرّبت" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: آزمانا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''جرّبت الشيء تجريباً وتجربةً''، یعنی میں نے اس کو کئی دفعہ آزمایا (۱)۔

اور فقہاء اس کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- افطار کے مباح ہونے میں مرض کا اثر اگر تجربہ سے اس کے بڑھنے کا اندیشہ ہو:

ایسے مریض کے لئے افطار کرنا جائز ہے جس کو تجربہ سے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہو، اگر چہ تجربہ اس مریض کے علاوہ کسی دوسرے مریض کا ہو، بشرطیکہ مرض ایک ہو (۲)۔

جہاں تک اس تندرست شخص کے حکم کا تعلق ہے، جس کو روزہ رکھنے سے مرض کا اندیشہ ہو اور وہ ضابطہ مرض جو افطار کو جائز قرار دے تو اس کی تفصیل ''صوم'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

مدت خیار میں مبیع کو آزمانا:

۳- مدت خیار میں مبیع کو آزمانا جائز ہے، اور یہ آزمائش سامان کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، معجم متن اللغہ مادۂ ''جرب''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۶ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۵ طبع الحلبی۔

بدلنے سے بدل جاتی ہے اور اس کے بعض انواع مندرجہ ذیل ہیں (۱):

الف- کپڑے کا تجربہ:

۴- کپڑے کی لمبائی چوڑائی معلوم کرنے کے لئے مدت خیار میں اس کا تجربہ کرنا جائز ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو اجازت نہیں سمجھا جائے گا، مگر حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مشتری کپڑے کو ایک مرتبہ پہن کر دوبارہ اس کی لمبائی چوڑائی معلوم کرنے کے لئے پہنے تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، کیونکہ کپڑے کو بار بار پہننے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مقصد تو صرف ایک ہی دفعہ پہننے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مدت خیار میں کپڑے کو استعمال کرنے کی سولہ صورتیں ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں سے بعض صورتوں میں تجربہ کرنے کے لئے مذکورہ شرائط کے ساتھ کپڑا پہننا جائز ہے (۲)۔

موضوع کی تفصیل کے لئے "خیار شرط" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

ب- مکان کا تجربہ:

۵- مبیع اگر مکان ہو اور مدت خیار میں مشتری نے اس میں اقامت اختیار کر لی یا کسی کو اجرت کے ساتھ یا بلا اجرت اس میں ٹھہرایا تو اس کا اختیار ختم ہو جائے گا، کیونکہ یہ ملکیت کو اختیار کرنے یا اس کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک دلالۃً اجازت ہوگی (۱)۔

اور مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ آسانی سے تجربہ کرنے اور جائزہ لینے کے لئے مدت خیار میں خریدے ہوئے مکان میں قیام کرے اس تفصیل کے مطابق جو خیار شرط کی بحث میں آرہی ہے (۲)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے بیان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مشتری کو اختیار ہے کہ مبیع میں وہ ایسا تصرف کرے جس سے اس کو تجربہ حاصل ہو جائے، لہذا اس کے لئے کپڑے اور گھر کا تجربہ کرنا جائز ہے اور اس کو اجازت نہیں سمجھا جائے گا (۳)۔

ج- جانور کا تجربہ:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ مدت خیار میں جانور کا تجربہ کرنا جائز ہے، لہذا وہ اس کی رفتار اور اس کی خوراک کو دیکھے گا۔ تجربہ کی کیفیت اور کس مدت میں جانور کا تجربہ ممکن ہے اس میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے اس کے مقام نیز "خیار شرط" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے (۴)۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰ طبع الجمالیہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۶، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید، ۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ، الجمل ۳/ ۱۱۹، الفروع لابن مفلح ۴/ ۸۹، ۹۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۸۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۵، ۱۳۶، شرح الزرقانی ۵/ ۱۱۱۔

(۳) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۱۹، اسنی المطالب ۲/ ۵۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۷۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۵۴، تصحیح الفروع ۴/ ۸۹، ۹۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰ طبع الجمالیہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۰ طبع دار الفکر بدمشق، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۶، ۱۳۷ طبع دار المعارف، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۵، ۱۶، ۲۱۔

بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کا تجربہ:

۷- بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کو آزمایا جائے گا، اور یہ اس طرح ہوگا کہ اس کے حوالہ ایسے تصرفات کئے جائیں گے جس میں اس کے جیسے لوگ تصرف کرتے رہتے ہیں۔

اگر وہ تاجر کی اولاد میں سے ہے تو خرید وفروخت کا کام اس کے حوالہ کیا جائے گا، اور اگر اس نے بار بار معاملہ کیا اور دھوکہ نہ کھایا اور جو مال اس کے قبضہ میں تھا اس کو ضائع نہ کیا تو وہ عقل مند ہے اور کاشتکار کا لڑکا کاشتکاری کے ذریعہ آزمایا جائے گا، اور ان لوگوں کے اخراجات کے ذریعہ آزمایا جائے گا جو مصالح کاشت کی انجام دہی میں مشغول ہوں، مثلاً کھیتی کرنا، کھیتی کاٹنا اور اس کی نگرانی کرنا، اور پیشہ وروں کا لڑکا اسی پیشہ کے ذریعہ آزمایا جائے گا جس سے اس کے والد اور رشتہ دار متعلق ہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام زفر اور امام نخعی کی رائے یہ ہے کہ جو شخص بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہوا ہو اس کے تجربہ کی ضرورت نہیں، جب اس کی عمر کے پچیس سال مکمل ہو جائیں تو ان کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اگر چہ وہ عقل مند نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کا مال اس کے حوالہ نہ کرنا تو ادب سکھانے کے لئے تھا اور جب اس نے ادب نہ سیکھا اور وہ اس عمر کو پہنچ گیا کہ اس عمر میں دادا بن سکتا ہے تو اب اس کے مؤدب ہونے کی امید نہیں[1]۔

رشد کے معنی اور بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کے تجربہ کے وقت کے سلسلہ میں فقہاء کی مختلف رائیں اور اختلافات ہیں جو ''حجر''، ''رشد'' اور ''سفہ'' کی اصطلاحات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

قیافہ شناس کی مہارت کو جاننے کے لئے اس کو آزمانا:

۸- ثبوت نسب کے متعلق قیافہ شناس کی بات جن لوگوں کے نزدیک قابل عمل ہے ان کے نزدیک قیافہ شناس کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ اصابت رائے میں تجربہ رکھتا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا حكيم إلا ذو تجربة"[1] (تجربہ کار ہی حکیم ہوتا ہے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قیافہ ایک علمی کام ہے، لہذا قیافہ شناس کا اس علم سے واقف ہونا ضروری ہے اور بغیر تجربہ کے یہ نہیں ہو سکتا۔

قیافہ شناس کی مہارت کو جاننے کے لئے اس کے آزمانے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک لڑکا ایسی چند عورتوں کے درمیان پیش کیا جائے کہ ان میں سے کوئی اس کی ماں نہ ہو، ایسا تین مرتبہ کیا جائے، پھر اسے ایسی چند عورتوں کے درمیان پیش کیا جائے کہ ان میں اس کی ماں بھی ہو، پھر اگر وہ سب کے بارے میں درست رائے قائم کر لے تو اسے تجربہ کار سمجھا جائے گا۔

یہاں اس طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے قیافہ شناس کے قول کو حکم میں دلیل کے طور پر قبول کرنے کے لئے شرطیں نہیں لگائی ہیں[2]۔

اور موضوع سے متعلق تفصیلات کے لئے ''قیافہ'' کی اصطلاح دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۸۰۵، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام مادۃ ''۹۸۲'' ۴/ ۱۳۱، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۸۔

(۱) حدیث: "لا حكيم إلا ذو تجربة" کی روایت احمد (۳/ ۶۹، ۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ (دیکھئے: میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۳۴ طبع الحلبی)۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۶۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۹۸، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۶/ ۱۰۹، ۱۱۰ طبع المنیریہ، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''اثبات''۔

اہل علم کا تجربہ:

۹- جن اہل علم کے قول پر تنازعات میں عمل کیا جاتا ہے ان کے لئے شرط یہ ہے کہ ان کا علم مناسب تجربوں سے حاصل ہوا ہو۔ جیسے ڈاکٹر، انجینیر وغیرہ۔

تجزؤ

دیکھئے: ''تبعیض''۔

تجسس

تعریف:

۱- تجسس کا لغوی معنی خبروں کی جستجو کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: جس الأخبار وتجسسها، جب کوئی شخص خبروں کی تحقیق وجستجو کرے، اسی سے جاسوس ہے جو خبروں کی جستجو کرتا ہے اور مخفی امور کی کھود کرید کرتا ہے، پھر اسے آنکھ سے دیکھنے کے لئے بطور استعارہ استعمال کرلیا گیا (۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تحسس:

۲- تحسس کا معنی خبر دریافت کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''رجل حساس للأخبار'' یعنی اس کو خبروں کی بڑی معلومات حاصل ہے، اور احساس کا معنی اصلی دیکھنا ہے اور اسی سے اللہ تعالی کا قول ہے: "هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ" (۲) (سو آپ ان میں سے کسی کو بھی دیکھتے ہیں)، یعنی کیا تم دیکھتے ہو، پھر یہ وجدان اور علم کے لئے استعمال کیا جانے لگا، خواہ کسی بھی حاسہ یعنی قوت مدرکہ کے ذریعہ ہو، اور اللہ تعالی کے ارشاد: "وَلاَ تَجَسَّسُوا" (اور ٹوہ میں مت لگے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ مریم ۹۸۔

رہو) کو "ولا تحسسوا" حاء کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے[1]۔

زمخشری نے فرمایا کہ یہ دونوں قریب المعنی ہیں اور کہا گیا ہے کہ تجسس کا اطلاق برائی پر ہوتا ہے اور تحسس (حاء کے ساتھ) کا استعمال اکثر بھلائی میں ہوتا ہے[2]۔

ب- ترصد (گھات میں بیٹھنا):

۳- ترصد کا معنی ہے: راستہ پر بیٹھنا اور اسی سے "رصدي" ہے، یعنی وہ شخص جو سڑکوں پر اس غرض سے بیٹھتا ہو کہ لوگوں کو دیکھ کر ان کا مال ظلماً لے لے[3]۔

تجسس اور ترصد اس اعتبار سے متحد ہیں کہ دونوں کا معنی لوگوں کے حالات کی جستجو کرنا ہے مگر تجسس تو تفتیش اور کوشش کے ذریعہ ہوتا ہے تا کہ خبریں معلوم ہوسکیں، خواہ سن کر ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ جا کر اور "ترصد" کا تحقق تو بیٹھنے، انتظار کرنے اور گھات میں لگنے سے ہوتا ہے۔

تنصت (بغور سننا):

۴- تنصت کا معنی: تسمع یعنی کان لگانا ہے۔ کہا جاتا ہے: "أنصت إنصاتاً" یعنی اس نے کان لگایا اور غور سے سننے کے لئے خاموش رہا تو یہ تجسس سے عام ہے، کیونکہ تنصت تو چھپ کر اور اعلانیہ دونوں طرح ہوتا ہے[4]۔

شرعی حکم:

۵- تجسس کے تین احکام ہیں: حرمت، وجوب اور اباحت۔

مسلمانوں کے خلاف تفتیش وجستجو کرنا دراصل حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ تَجَسَّسُوْا" (تم جاسوسی نہ کرو)، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں مسلمانوں کی پردہ دری اور عیب جوئی ہے، اور جس کو انہوں نے چھپا رکھا ہے اس کو آشکارا کرنا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان إلى قلبه لا تتبعوا عورات المسلمين، فإن من تتبع عورات المسلمين تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته"[1] (اے وہ لوگو جو صرف زبان سے ایمان لائے ہو اور ایمان تمہارے دل میں نہیں داخل ہوا ہے، تم مسلمانوں کی پردہ دری نہ کرو، کیونکہ جو شخص مسلمانوں کی پردہ دری کرے گا اللہ تعالی اس کی پردہ دری کرے گا اور اس کو رسوا کردے گا، چاہے وہ گھر کے اندر ہی کیوں نہ ہو)۔

ابن وہب نے فرمایا کہ پردہ پوشی واجب ہے، مگر امام، حاکم اور زنا کے چار گواہوں میں سے ایک سے (کہ ان سے پردہ پوشی واجب نہیں ہے)۔

اور تفتیش کرنا کبھی واجب ہوتا ہے، چنانچہ ابن الماجشون سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چوروں اور ڈاکوؤں کے رہنے کی جگہ کی تفتیش کی جائے گی اور ان کے خلاف تعاون کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ قتل کردیئے جائیں یا جلاوطن کردیئے جائیں[2] اور ان کی تلاش بغیر تجسس اور بغیر ان کی حالتوں کے دریافت کئے ہوئے نہیں ہوسکتی۔

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے وقت کفار کے لشکر کی حالت کی تحقیق کرنے کے لئے جاسوسوں کو بھیجنا مباح ہے

---

(۱) سورۂ حجرات / ۱۲۔

(۲) المصباح المنیر، تفسیر الزمخشری ۳ / ۵۰۱۸۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المصباح المنیر۔

---

(۱) تفسیر الکشاف ۳ / ۵۶۸۔

حدیث: "یا معشر من آمن بلسانه ......" کی روایت ترمذی (۴ / ۳۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲ / ۱۷۱۔

تا کہ ان کی تعداد، ان کے اسباب جنگ اور ٹھہرنے کے مقامات وغیرہ سے متعلق معلومات حاصل ہوسکیں۔

اسی طرح تفتیش کرنا مباح ہے جب حاکم کو یہ خبر دی جائے کہ فلاں کے گھر میں شراب ہے، لہذا اگر چند گواہ کسی کے گھر میں شراب ہونے کی گواہی دیں تو صاحب خانہ کے احوال کی تفتیش کی جائے گی، لہذا اگر وہ اس چیز میں مشہور ہو جس کی خبر دی گئی ہے تو اس کا مواخذہ ہوگا اور اگر اس کا حال پوشیدہ ہو تو تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔ امام مالک سے اس پولیس کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے پاس ایک شخص نے آکر یہ خبر دی کہ چند لوگ ایک گھر میں شراب پینے کے لئے اکٹھا ہوئے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ لوگ نامعلوم گھر میں ہوں تو اس کی تفتیش نہیں کی جائے گی، اور اگر وہ گھر اس میں مشہور ہو تو اس کی تفتیش کی جائے گی۔

اور محتسب کو اس بات کا حق ہے کہ وہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کی تلاشی لے، کیونکہ نگراں مقرر کئے جانے کی بنیاد ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے[۱]۔

دوران جنگ مسلمانوں کے متعلق تفتیش کرنا:

۶- مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرنے والا یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی یا کافر حربی اور ہارون رشید نے جب امام ابو یوسف سے ان لوگوں کے متعلق حکم دریافت کیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: اے امیر المومنین! آپ نے ان جاسوسوں کے متعلق دریافت فرمایا ہے جو پائے جاتے ہیں تو وہ یا تو ذمی ہوں گے یا حربی یا مسلمان، تو اگر وہ حربی ہوں یا یہود ونصاری اور مجوس میں سے ایسے ذمی جو جزیہ ادا کرتے ہوں تو ان کی گردنیں ماریئے، اور اگر مسلمانوں میں سے ہوں تو انہیں دردناک سزا دیجئے اور ان کو طویل مدت تک قید میں رکھئے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں[۱]۔

امام محمد بن الحسن نے فرمایا کہ جب مسلمان کسی ایسے شخص کو پائیں جو مسلمان ہونے کا دعویدار ہو اور وہ مسلمانوں کے خلاف مشرکوں کا جاسوس ہو جو مسلمانوں کی پوشیدہ باتیں لکھ کر ان کے پاس بھیجا کرتا ہو، پھر اس نے برضا ورغبت اس کا اقرار کرلیا ہو تو اسے قتل نہ کیا جائے گا مگر امام اسے دردناک سزا دے گا، پھر فرمایا کہ اس جیسا شخص درحقیقت مسلمان نہیں ہوسکتا، تاہم اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جن چیزوں سے آدمی کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے ان کو اس نے نہیں چھوڑا ہے، لہذا وہ ظاہر میں اسلام سے خارج نہیں مانا جائے گا جب تک وہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن کے ذریعہ وہ اسلام میں داخل ہوا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ اس کو اس کے کئے ہوئے کام پر لالچ نے آمادہ کیا ہے، بداعتقادی نے نہیں اور یہ بہترین توجیہ ہے اور اللہ تعالی نے اسی کا حکم دیا ہے۔ فرمایا: "اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ"[۲] (جو (اس) کلام کو کان لگا کر سنتے ہیں پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں)۔ اور حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کی روایت سے اس پر استدلال کیا گیا ہے، کیونکہ انہوں نے قریش کو یہ لکھ بھیجا تھا کہ رسول اللہ ﷺ تم سے جنگ کرنے والے ہیں، لہذا تم اپنا حفاظتی انتظام کرلو، اس پر حضرت عمرؓ نے ان کے قتل کا ارادہ فرمایا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "مهلا يا عمر! فلعل الله قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۱) الخراج لابی یوسف ۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) سورۂ زمر/ ۱۸۔

غفرت لکم"[۱] (عمر ذرا ٹھہرو! شاید کہ اللہ تعالیٰ اہل بدر کے احوال پر مطلع ہونے کے بعد ان سے یہ کہہ دیا ہے کہ اے اہل بدر! میں تم کو بخش چکا ہوں اب تم جو چاہو کرو) تو اگر وہ اس کی وجہ سے کافر اور واجب القتل ہو جاتے تو رسول اللہ ﷺ انہیں نہ چھوڑتے، خواہ بدری ہوں یا غیر بدری، اور اسی طرح اگر ان کا قتل بطور حد ضروری ہوتا تو رسول اللہ انہیں نہ چھوڑتے اور اسی کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی: "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ وَعَدُوَّکُمْ اَوْلِیَاءَ"[۲] (اے ایمان والو تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالیا) تو قرآن نے ان کو مومن قرار دیا ہے اور حضرت لبابہ کا وہ واقعہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے جب ان سے بنو قریظہ نے مشورہ کیا تھا تو انہوں نے اپنی انگلی اپنے حلق پر گزاری تاکہ انہیں یہ بتا دیں کہ اگر وہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ پر آئیں گے تو انہیں قتل کر دیا جائے گا، انہیں کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ"[۳] (اے ایمان والو خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی)۔

اسی طرح اگر ذمی نے ایسا کیا تو اسے بھی دردناک سزا دی جائے گی، اور جیل کے حوالہ کر دیا جائے گا اور وہ اپنے اس فعل کی وجہ سے عہد کو توڑنے والا نہ سمجھا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ فعل اس کے لئے امان کو ختم کرنے والا نہیں تو اسی طرح اگر کوئی ذمی ایسا کرے تو یہ اس کے عہد کو بھی توڑنے والا نہ ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی ذمی ڈکیتی کرتے ہوئے قتل بھی کرے اور مال بھی لے لے تو یہ اس کے عہد و پیمان کو توڑنے والا نہیں ہوتا ہے، اور اگر وہ صراحۃً اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہوئے ڈاکہ زنی کرے تو یہ بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا (یہ ناقض عہد و پیمان نہ ہوگا) اسی طرح اگر کوئی مستامن (امن لے کر دارالاسلام میں رہنے والا) ایسا کرے تو یہ اس کے لئے بھی ناقض امان نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ شخص ڈکیتی کرے (تو یہ اس کے لئے ناقض امان نہیں) مگر ان تمام صورتوں میں اسے سزا کے طور پر تکلیف دی جائے گی، کیونکہ اس نے حرام کا ارتکاب کیا اور اپنے فعل سے مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کیا۔

اگر اس کے امان طلب کرتے وقت مسلمانوں نے اسے کہہ دیا تھا کہ ہم نے تمہیں اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ تو مسلمانوں کے خلاف مشرکوں کی جاسوسی نہیں کرے گا یا ہم نے تمہیں اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ اگر تو نے حربیوں کو مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں سے باخبر کیا تو تیرا امان ختم ہو جائے گا اور صورت حال یہی ہو (مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرتا ہو) تو اس کے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم رہتی ہے۔ چونکہ اس نے اس کے امان کو اس شرط کے ساتھ معلق کیا ہے کہ جاسوس نہ ہو، لہذا جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ جاسوس ہے تو وہ حربی ہو گیا جس کو کوئی امان نہیں ہے، لہذا اس کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام اگر مناسب سمجھے کہ اس کو سولی دے دی جائے تاکہ دوسرے کو اس سے عبرت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ مناسب سمجھے کہ دوسرے قیدیوں کی طرح اس کو مال غنیمت بنا دیا جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ یہاں پر اس کو قتل کر دینا بہتر ہے تاکہ دوسرے کو اس سے عبرت ہو۔ اور اگر بجائے مرد کے عورت ہو تو اس کے قتل کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس نے مسلمانوں کو نقصان پہنچانے

---

(۱) حضرت حاطب ابن ابی بلتعہ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۷۔

کا ارادہ کیا ہے اور اس حالت میں حربیہ کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ جب وہ قتال کرے (تو اس کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) مگر اس کو سولی دینا ناپسندیدہ ہے، کیونکہ وہ عورت ہے اور عورت کی ستر پوشی اولی ہے۔ اور اگر نابالغ لڑکا اس کام میں پکڑا جائے تو اس کو مال غنیمت بنالیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے، لہذا اس کا فعل خیانت نہ ہوگا جو موجب قتل ہو، بخلاف عورت کے، اور یہ نظیر ہے بچہ کی کہ اگر وہ قتال کرتے ہوئے پکڑا جائے اور اس کو قیدی بنالیا جائے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بخلاف عورت کے کہ اگر وہ قتال کرتے ہوئے قیدی بنا کر گرفتار کرلی جائے تو اس کو قتل کرنا جائز ہے، اور وہ بوڑھا جو قتال کے لائق نہ ہو مگر صحیح العقل ہو تو اس کے سلسلے میں وہی حکم ہے جو عورت کا ہے، کیونکہ وہ بھی مخاطب ہے، اور اگر مستامن اس کا انکار کرے کہ اس نے ایسا کیا ہے اور کہے کہ جو خط لوگوں نے اس کے پاس پایا ہے، وہ اسے راستہ میں ملا تھا اور اس نے اسے لے لیا تھا تو مسلمانوں کے لئے یہ جائز نہیں کہ اسے بلا دلیل قتل کردیں، کیونکہ بظاہر وہ امن والا ہے تو جب تک وہ شئی ثابت نہ ہوجائے جو اس کے امن کو ختم کرنے والی ہے اس کا قتل کرنا حرام ہوگا، پھر اگر وہ اس کو مار پیٹ یا قید یا جیل خانہ میں بند کرنے کی دھمکی دیں یہاں تک کہ وہ اقرار کرلے کہ وہ جاسوس ہے تو اس کے اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ یہ مکرہ ہے اور مکرہ کا اقرار باطل ہے، خواہ قید کا اکراہ ہو یا قتل کا اور اس کا جاسوس ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب وہ خوش دلی سے اقرار کرلے یا دو گواہ اس کی گواہی دے دیں۔ اور اس سلسلے میں ذمیوں اور حربیوں کی گواہی قابل قبول ہوگی، کیونکہ یہ شخص بھی ہمارے درمیان حربی ہے، چاہے مستامن ہی کیوں نہ ہو اور حربی کے خلاف حربی کی گواہی مقبول ہوتی ہے۔

اگر امام کسی مسلمان یا ذمی یا مستامن کے پاس کوئی خط پائے جس میں اس کی تحریر ہو اور وہ پہچانی جاتی ہو، اور وہ حربیوں کے بادشاہ کے نام ہو، جس میں وہ مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دے رہا ہو تو امام اس کو قید کردے گا اور اتنی سی بات کی وجہ سے اس کو مارا نہیں جائے گا، کیونکہ تحریر میں تو اس کا امکان ہے کہ وہ خود ساختہ ہو، اور ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوا کرتی ہے[1]، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس قسم کے احتمال کی بنا پر اس کو قتل کردے مگر مسلمانوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے قید کردے گا یہاں تک کہ حقیقت حال واضح ہوجائے، اگر کوئی امر واضح نہ ہوسکے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور مستامن کو دار الحرب واپس کردیا جائے گا اور اسے اس کے بعد دار الاسلام میں ٹھہرنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ اس کے متعلق شک پختہ ہوچکا ہے، اور اس طرح کے اشخاص سے دار الاسلام کو پاک کرنا "إماطة الأذى" (تکلیف دہ چیز کو ہٹانا) کے قبیل سے ہے، لہذا یہ بہتر ہوگا[2]۔

۷ - مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستامن جاسوس کو قتل کردیا جائے گا، اور سحنون نے ایسے مسلمان کے بارے میں جو مسلمانوں کی خبر حربیوں کو لکھ بھیجتا ہو، کہا ہے کہ اسے قتل کردیا جائے گا، اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی اور جنگ کرنے والے کی طرح اس کی کوئی دیت اس کے وارث کو نہیں دی جائے گی۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ بطور سزا

---

(۱) یہ فقہاء اور متقدمین کا مذہب ہے، کیونکہ ان کے پاس تحریروں میں فرق کرنے اور ہر تحریر کے خواص معلوم کرنے کے وسائل نہیں تھے، اسی لئے انہوں نے احتیاط سے کام لیا اور ہمارے زمانے میں سائنس نے یہ انکشاف کردیا ہے کہ ہر شخص کی تحریر کی ایک خاصیت ہے جس کی وجہ سے وہ دوسری تحریروں سے ممتاز ہوجاتی ہے لہذا آج تحریر پر اعتماد کرنا اور اسے ایک ایسا قرینہ قرار دینا ممکن ہے جس کے بموجب فیصلہ کیا جاسکے۔ یہی حکم انگلیوں کے نشان وغیرہ کا بھی ہے جن سے تحریر کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔

(۲) السیر الکبیر ۵/ ۲۰۴۰، ۲۰۴۳ طبع شرکۃ الاعلانات۔

اس کو کوڑا مارا جائے گا اور لمبی قید میں رکھا جائے گا اور اس جگہ سے جلا وطن کردیا جائے گا جہاں وہ تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے قتل کردیا جائے گا الا یہ کہ وہ توبہ کرے، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے اس کو معذور سمجھا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ اس کا عادی ہو تو قتل کردیا جائے گا، اور اگر یہ لغزش ہو تو اسے مارا جائے گا اور عبرت ناک سزا دی جائے گی (۱)۔

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ'' (۲) (اے ایمان والو تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا) کی تفسیر میں حسب ذیل تفصیل مذکور ہے:

جو شخص مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی ٹوہ میں زیادہ رہتا ہو، ان سے واقف کراتا ہو اور دشمن کو ان کے حالات بتاتا ہو وہ اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، اگر اس کا یہ عمل دنیوی غرض سے ہو اور اس سلسلے میں اس کا اعتقاد درست ہو، جیسا کہ حاطب نے کیا تھا کہ ان کا ارادہ اس کے ذریعہ صرف حمایت وہمدردی حاصل کرنے کا تھا، انہوں نے مرتد ہونے کا ارادہ ہرگز نہیں کیا تھا اور جب ہم نے یہ کہا کہ وہ کافر نہ ہوگا تو کیا اس کو حد کی وجہ سے قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں لوگوں کا اختلاف ہے امام مالک، ابن القاسم اور اشہب کی رائے یہ ہے کہ امام اس سلسلے میں اجتہاد کرے گا، اور عبد الملک نے فرمایا کہ اگر اس کی عادت ہی ایسی ہو تو اس کو قتل کردیا جائے گا، کیونکہ وہ جاسوس ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ جاسوس کو قتل کردیا جائے گا اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچانے والا اور ملک میں فساد پھیلانے والا ہے، اور ابن الماجشون نے اس سلسلے میں تکرار کی رائے غالباً اس لئے اختیار کی ہے کہ حضرت حاطب پہلی بار پکڑے گئے تھے۔

اگر جاسوس کافر ہو تو اوزاعی فرماتے ہیں کہ یہ اس کی طرف سے نقض عہد ہوگا، اور اصبغ نے فرمایا کہ حربی جاسوس کو قتل کردیا جائے گا اور مسلمان جاسوس اور ذمی جاسوس کو سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر وہ اسلام کے خلاف مدد کریں تو قتل کردیئے جائیں گے۔ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ کے پاس مشرکوں کا ایک جاسوس لایا گیا جس کا نام فرات بن حیان تھا، آپ ﷺ نے اس کو قتل کردینے کا حکم فرمایا تو اس نے چیخ کر کہا: اے انصار کی جماعت! کیا میں قتل کردیا جاؤں گا جبکہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور بیشک محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ تو نبی ﷺ نے حکم فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، پھر فرمایا: ''إن منكم من أكله إلى إيمانه، منهم فرات ابن حيان'' (۱) (تم میں سے بعض لوگ وہ ہیں جن کو میں ان کے ایمان کے حوالہ کرتا ہوں، ان ہی میں سے فرات ابن حیان ہے)۔

۸- امام شافعی اور ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان جاسوس کی تعزیر جائے گی، اسے قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ذو ہیئت ہو یعنی خدمت اسلام میں شاندار ماضی رکھتا ہو تو اسے حضرت حاطب کی حدیث کی بنا پر معاف کردیا جائے گا۔ اور ان حضرات کے نزدیک مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دینے کی وجہ سے ذمی کا عہد و پیمان ختم نہ ہوگا، اگرچہ عہد نامۂ امان میں ان کے اوپر یہ شرط لگائی گئی ہو، صحیح قول یہی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسرے قول کے مطابق شرط

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۸/۵۲، ۵۳، اور فرات ابن حیان سے متعلق حضرت علی کی حدیث کی روایت ابو داؤد (۳/۱۱۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۱۵ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہونے کی صورت میں امان ختم ہو جائے گا[1]۔

۹- حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں کا عہد و پیمان چند چیزوں کی وجہ سے ختم ہو جائے گا، ان ہی میں سے جاسوسی کرنا یا کسی جاسوس کو پناہ دینا ہے، کیونکہ اس میں مسلمانوں کو نقصان پہنچتا ہے[2]۔

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حربی جاسوس مباح الدم ہے، ہر حال میں تمام **لوگوں** کے نزدیک اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور ذمی اور مستامن کے بارے میں امام ابو یوسف بعض مالکیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ اس کو قتل کر دیا جائے گا۔

اور شافعیہ کے چند اقوال ہیں، ان میں سے اصح یہ ہے کہ مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دینے کی وجہ سے ذمی کا عہد ختم نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مقصد عقد میں مخل نہیں ہے اور مسلمان جاسوس کی تعزیر کی جائے گی اور امام ابو یوسف، امام محمد اور بعض مالکیہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور شافعیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائے گا۔

کافروں کے خلاف جاسوسی کرنا:

۱۰- دوران جنگ کافروں کی تعداد، ان کے اسباب اور ان کے ہتھیار وغیرہ کے متعلق جاسوسی کرنا مشروع ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر ایک رات دیر تک نماز ادا فرمائی، پھر **لوگوں** کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: "**من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم -يشترط له النبي أن يرجع- أدخله الله الجنة**" (کوئی شخص ہے جو اٹھے اور ہمارے لئے دیکھے کہ **لوگوں** (دشمنوں) کا کیا حال ہے؟ نبی کی اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ **لوٹ** آئے تو اللہ تعالی اس کو جنت میں داخل کرے گا)، راوی حدیث حضرت **حذیفہ** فرماتے ہیں کہ کوئی شخص نہیں اٹھا، پھر آپ نے نماز پڑھی یہاں تک کہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ یہ فرمایا تو سخت خوف، سخت سردی اور شدت بھوک کی وجہ سے کوئی نہیں اٹھا، جب کوئی شخص نہیں اٹھا تو آپ ﷺ نے مجھے بلایا یعنی رسول اللہ ﷺ نے حضرت **حذیفہ** کو بلایا) جب آپ ﷺ نے مجھے بلایا تو اٹھے بغیر کوئی چارہ نہ رہا، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون ولا تُحْدِثَنَّ شيئا حتى تأتينا**"[1] (اے **حذیفہ**! جاؤ اور **لوگوں** میں گھس جاؤ اور دیکھو کہ وہ **لوگ** کیا کر رہے ہیں اور کوئی نئی حرکت نہ کرنا یہاں تک کہ تم ہمارے پاس آ جاؤ) وہ فرماتے ہیں کہ میں گیا اور **لوگوں** کے درمیان گھس گیا، اور ہوا اور اللہ کا لشکر ان کے ساتھ جو کچھ کر رہا تھا بر اکر رہا تھا، جس سے نہ ان کی قیام گاہ برقرار رہ سکی، نہ ہی ان کی آگ باقی رہی اور نہ کوئی خیمہ، تو ابو سفیان نے کھڑے ہو کر کہا: اے قریش کی جماعت! تم میں کا ہر شخص اپنے ہم نشیں کو دیکھ لے۔ **حذیفہ** فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص کا ہاتھ پکڑ لیا جو میرے پہلو میں تھا، پھر میں نے کہا کہ تو کون ہے؟ تو اس نے کہا کہ میں فلاں بن فلاں ہوں، پھر ابو سفیان نے کہا: اے قریش کے **لوگو**! خدا کی قسم اب تمہارے لئے ٹھہرنے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی، جانور ہلاک ہو گئے، بنو قریظہ نے ہم سے بدعہدی کی اور ان کے متعلق ہمیں ناپسندیدہ بات پہنچی[2]۔ یہ دوران جنگ کفار کے خلاف جاسوسی کرنے کے جواز کی **دلیل** ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۴۵٦/۱۴ طبع المنیریہ، شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۲۸۱/۴، القلیوبی ۲۲٦/۴، الشرقاوی علی التحریر ۴۱۲/۲۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱۳۸/۲، ۱۳۹۔

(۱) غزوۂ خندق والی حدیث کو ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں نقل کیا ہے اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے (البدایہ و النہایہ لابن کثیر ۱۱۳/۴، ۱۱۴ طبع دار السعادہ)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳۳۰/۵، ۳۳۱ طبع دار الاندلس۔

حاکم کا رعایا کے خلاف جاسوسی کرنا:

۱۱- ماقبل میں گزر چکا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرنا درحقیقت حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "یا أیها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا"[۱] (اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

اور حاکم وقت کے حق میں تو یہ حکم اور بھی سخت ہوجاتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تفتیش کرنے سے حکام کو روکنے کے سلسلہ میں خاص نصوص موجود ہیں، ان ہی میں سے ایک وہ روایت ہے جو حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إنک إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو کدت أن تفسدهم"[۲] (اگر تو مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تفتیش کرے گا تو یقین ہے کہ تو انہیں بگاڑ دے گا یا بگاڑ کے قریب کردے گا)، حضرت ابو الدرداء نے فرمایا کہ یہ ایسی بات ہے جس کو حضرت معاویہ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، اللہ تعالی ان کو اس سے فائدہ پہنچائے۔ حضرت ابو امامہ سے حدیث مرفوع نقل کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إن الأمیر إذا ابتغی الریبة في الناس أفسدهم"[۳] (امام جب لوگوں میں شکوک وشبہات تلاش کرے گا تو وہ انہیں بگاڑ دے گا)۔

مگر حاکم کے لئے رعایا کے خلاف جاسوسی کرنا اس وقت جائز ہوجائے گا جب جاسوسی نہ کرنے کی صورت میں کوئی ایسی حرمت پامال ہورہی ہو جس کی تلافی ناممکن ہو، مثلاً اسے کوئی قابل اعتماد شخص یہ خبر دے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا ہے یا ایک مرد ایک عورت کے ساتھ زنا کرنے کے لئے اس کو تنہائی میں لے گیا ہے، تو اس وقت اس کے لئے جاسوسی کرنا اور تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے اس اندیشہ سے کہ محارم کی پردہ دری اور ممنوعات کا ارتکاب لازم نہ آئے جس کی تلافی ممکن نہ ہو۔ اور اسی طرح اگر رضاکارانہ کام کرنے والوں کو یہ معلوم ہوجائے تو ان کے لئے بھی تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے۔

اور جو خبر شک کے اعتبار سے اس سے کمتر ہو اس کے خلاف تجسس کرنا اور اس کے پوشیدہ رازوں کا افشاء کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ ایک ایسی جماعت کے پاس گئے جو باہم شراب پی رہے تھے اور شراب خانوں میں آگ سلگا رہے تھے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے تم کو شراب نوشی سے منع کیا تھا مگر تم لوگوں نے مقابلہ آرائی کی، اور شراب خانوں میں آگ سلگانے سے میں نے تم کو منع کیا تھا مگر تم لوگوں نے آگ سلگائی، تو ان لوگوں نے کہا: اے امیر المومنین! اللہ تعالی نے جاسوسی کرنے سے منع فرمایا ہے اور آپ نے جاسوسی کی، اور بلا اجازت اندر آنے سے منع فرمایا ہے اور آپ بلا اجازت داخل ہوئے تو آپؓ نے فرمایا: یہ دونوں ان دونوں کے مقابلہ میں ہوگئیں اور وہ لوٹ گئے اور ان لوگوں سے کوئی تعرض نہ کیا۔

اور امام احمد سے اس سلسلے میں روایت مختلف ہے کہ برائی کا علم ہونے کے باوجود اس کو چھپایا برا ہے یا نہیں، تو ابن منصور اور عبد اللہ

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "إنک إن اتبعت عورات الناس ......" کی روایت ابوداؤد (۱۹۹/۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (عون المعبود (۴/ ۴۲۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "إن الأمیر إذا ابتغی الریبة في الناس......" کی روایت ابو داؤد (۵/ ۲۰۰ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو امامہ سے کی ہے اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۲/ ۳۴۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

نے مثلاً ستار اور نشہ آور اشیاء وغیرہ کے بارے میں روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر یہ پوشیدہ ہوں تو ان کو نہ توڑا جائے اور ان سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ ان کو توڑ دیا جائے۔

اگر وہ کسی ایسے گھر سے گانے بجانے کی منکر آوازیں سنے جس کے لوگ اپنی آوازیں ظاہر کر رہے ہوں تو گھر کے باہر ہی سے اس پر نکیر کرے گا اور اچانک گھر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اس کے علاوہ دوسری پوشیدہ چیزوں کی تحقیق و تفتیش اس کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور مہنا الانباری نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے پڑوس میں ڈھول کی آواز سنی تو اپنی مجلس سے اٹھ کر ان کے پاس گئے، ان کو بلا بھیجا اور ان کو منع فرمایا۔

اور محمد بن حرب کی روایت میں اس شخص کے متعلق جو اپنے کسی پڑوسی کے گھر میں بری بات سنے، یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس کو منع کرے، اگر وہ نہ مانے تو اس کے پاس دیگر پڑوسیوں کو جمع کر کے اس کو ڈرائے اور جصاص نے اللہ تعالی کے ارشاد: "وَلاَ تَجَسَّسُوْا" کے ذیل میں فرمایا کہ اللہ تعالی ایسے مسلمان سے بدظنی سے منع فرماتا ہے جو ظاہر میں عادل ہو اور اس کے احوال پر پردہ ہو، پھر فرمایا کہ اللہ تعالی نے جاسوسی سے منع فرمایا ہے بلکہ گنہ گاروں کی پردہ پوشی کا حکم دیا ہے جب تک کہ ان کی طرف سے اس پر اصرار ظاہر نہ ہو، پھر روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے کہا گیا کہ یہ فلاں شخص ہے جس کی داڑھی سے شراب ٹپکتی ہے تو حضرت عبد اللہ نے فرمایا کہ ہمیں جاسوسی سے منع کیا گیا ہے، ہاں اگر کوئی چیز ہمارے سامنے ہوگی تو ہم اس پر گرفت کریں گے(۱)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲۷۹، ۲۸۱، الماوردی ۲۵۲، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۰۷، القرطبی ۱۶/ ۳۳۱۔

محتسب کا تجسس:

۱۲ - محتسب وہ شخص ہے جو بھلائی کا حکم دے جب بھلائی متروک ہوجائے اور برائی سے روکے جب برائی کی جانے لگے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (۱) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اور یہ اگرچہ تمام مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہے، مگر محتسب اپنی ولایت کی وجہ سے اسی پر مقرر رہے، لیکن اس کے سوا دوسروں پر یہ فرض کفایہ ہے۔

اور محتسب کے لئے ان ممنوعات کی جاسوسی جائز نہیں ہے جو ظاہر نہ ہوں، نہ ہی اس کے لئے اس غرض سے کسی کی پردہ دری جائز ہے کہ اس کو چھپ کر ان برائیوں کے کرنے سے باز رکھ سکے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألمّ فليستتر بستر الله" (۲) (اس برائی سے بچو جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے، تو جو کوئی اس کا مرتکب ہو، اسے چاہئے کہ اللہ کے پردہ سے اپنی پردہ پوشی کرے)۔

اگر علامات و آثار کے ذریعہ گمان غالب ہو کہ کچھ لوگ چھپ کر برائی کر رہے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ یہ چھپنا کسی ایسی حرمت کی پامالی کے سلسلے میں ہو جس کی تلافی ناممکن ہو، مثلاً کوئی قابل اعتماد شخص اسے یہ خبر دے کہ ایک شخص ایک عورت کے ساتھ زنا کرنے کے لئے اس کو تنہائی میں لے

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها......" کی روایت حاکم (۴/ ۲۴۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

گیا ہے، یا وہ ایک آدمی کو قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جاسوسی کرنا اور تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے تاکہ ناقابل تلافی عمل سے بچا جاسکے یعنی حرام کا ارتکاب اور ممنوعات کا اختیار کرنا۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اس دائرہ سے خارج اور اس درجہ سے کمتر ہو، ایسی صورت میں اس کے خلاف جاسوسی کرنا اور اس کے پوشیدہ امور کو ظاہر کرنا جائز نہیں ہے (۱) جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا (۲)۔

گھروں کی جاسوسی کرنے کی سزا:

۱۳ - امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من اطلع في بيت قوم من غير إذنهم حل لهم أن يفقئوا عينه**" (۳) (جو شخص لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے تو ان کے لئے جائز ہے کہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں)۔

اس حدیث کی تاویل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے، لہذا جن کو جھانکا گیا ہے ان کے لئے جائز ہے کہ جھانکنے کی حالت میں جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دیں اور ان پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، لہذا اگر کوئی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اور حدیث منسوخ ہے، یہ حکم اللہ تعالی کے اس فرمان کے نازل ہونے سے قبل تھا: "**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ**" (۱) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث بطور وعید آئی ہو نہ کہ بطور وجوب، اور حدیث جب قرآن کے مخالف ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔

نبی ﷺ کبھی بظاہر ایک بات فرماتے اور مراد دوسری چیز لیتے تھے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت عباس بن مرداس نے آپ ﷺ کی تعریف کی تو آپ ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: "**قم فاقطع لسانه**" (۲) (اٹھو اور اس کی زبان کاٹ دو)۔ آپ ﷺ کی مراد یہ تھی کہ اسے کچھ دے دو، آپ ﷺ کا مقصود فی الواقع زبان کاٹنا نہیں تھا۔

حدیث میں اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے آنکھ پھوڑنے کا ذکر کیا ہو اور مراد یہ ہو کہ اس کے سلسلے میں کوئی ایسی کاروائی کی جائے کہ وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے گھر میں نہ دیکھے۔

"تبصرۃ الحکام" میں ہے: اگر کسی نے روشن دان یا دروازہ سے جھانکا اور گھر والے نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس سے کم درجہ کی کاروائی کے ذریعہ اس کی توبیخ کرنے اور اس کو دفع کرنے پر قادر ہے، اور اگر اس نے اس سے اس کی توبیخ کا ارادہ

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی فی احکام الحسبہ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) آج کے دور میں مختلف ممالک میں شرپسندوں کے خلاف نیز ان لوگوں کے خلاف جن کے بارے میں شر، آبروریزی، مال چھیننے اور واجب العمل قوانین کی خلاف ورزی کا گمان کیا جاتا ہے وہ تفتیش جو واضح قرائن کی بنیاد پر ان لوگوں کے بارے میں کی جاتی ہے جن کے متعلق ممنوع اشیاء مثلاً شراب اور بھنگ کی تجارت، نیز معاملات میں دھوکہ دہی کا گمان گزرتا ہے اسی طرح مجرموں اور تخریب کاروں کا تعاقب تو اس میں فی الجملہ احکام اسلام سے نکلنا لازم نہیں آتا بلکہ یہ فساد کی بیخ کنی، حقوق انسانی کے تحفظ اور امن وسکون کے قیام کے لئے ضروری ہے۔

(۳) حدیث: "من اطلع في بيت قوم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث: "قال لبلال: قم فاقطع لسانه" کی روایت ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۲/ ۴۹۳، ۴۹۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

کیا لیکن اس کی آنکھ زد میں آگئی حالانکہ اس کا مقصد آنکھ پھوڑنا نہیں تھا تو اس پر ضمان ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑے بغیر اس کو دفع کرنا ممکن نہیں تھا اور اس نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو کوئی ضمان نہیں ہے، اور اگر آنکھ پھوڑے بغیر دفع کرنا ممکن تھا پھر بھی اس نے آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص صرف جاسوسی کرے اور لوٹ جائے تو صاحب خانہ کے لئے اس کی آنکھ پھوڑنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "دفع الصائل" کی اصطلاح (۱)۔

اور جاسوسی کرنے والے کی سزا تعزیر ہے، کیونکہ اس کے متعلق کوئی حد مقرر نہیں ہے، اور تعزیر مختلف ہوتی ہے جس کو متعین کرنے کا اختیار امام کو ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "تعزیر" (۲)۔

تجشؤ

دیکھئے: "طعام"۔

تجمّل

دیکھئے: "تزین"۔

تجمیل

دیکھئے: "تغییر"۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۱۲، ۲۱۳ طبع دار الکتب، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۲، المغنی ۸/ ۳۲۵، ۹/ ۱۸۹ اور اس کے بعد، ابن عابدین ۵/ ۵۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۱، الزیلعی ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، تبصرۃ الحکام برحاشیہ فتح العلی المالک ۲/ ۳۰۸، ۳۰۸، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۷۵، ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۹، المغنی ۵/ ۵۲، ۸/ ۳۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۹۵، ۲۹۶۔

تجہیز

تعریف:

۱-تجہیز کا لغوی معنی ہے: ضرورت کے اسباب مہیا کرنا۔ کہا جاتا ہے: ''جهزت المسافر'' جب تم کسی کے لئے اس کے سفر کا سامان تیار کرو۔ اور اس کا اطلاق دلہن یا میت یا مجاہدین کا سامان تیار کرنے پر بھی ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: "جهّزت علی الجریح" تشدید کے ساتھ جب تو زخمی کا کام تمام کردے، اور اسے جلد قتل کردے اور یہ بطور مبالغہ ہے۔ اسی کے مثل أجهزت ہے اور اس کا فعل باب نفع سے ہے اور یہ أفعل کے وزن پر بھی آتا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إعداد (تیار کرنا):

۲-إعداد کا معنی تیار کرنا اور حاضر کرنا ہے، تجہیز إعداد کی بہ نسبت عام ہے، کیونکہ تجہیز إعداد اور اس کے علاوہ سب کو شامل ہے۔

ب-تزوید (توشہ دینا):

۳- تزوید: زوّدته کا مصدر ہے، یعنی میں نے اس کو توشہ دیا۔ یہ تجہیز سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ تجہیز طعام اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور تزوید صرف توشہ تیار کرنے اور دینے سے ہوتا ہے[1]۔

(۱) المصباح، الصحاح، المعجم الوسیط۔

تجہیز سے متعلق احکام:

فقہاء دلہن کو سامان جہیز دینے، مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنے اور میت کی تجہیز سے متعلق یہ بحث کرتے ہیں کہ وہ کس پر واجب ہے؟ اس کا حکم اور اس کی مقدار کیا ہے؟ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

دلہن کے لئے سامان جہیز تیار کرنا:

۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سامان جہیز کے لئے عورت کو مجبور نہیں کیا جاسکتا[2] اور حنابلہ کی تصریحات سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، لہذا عورت اور اس کے علاوہ کسی کو اس کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ''منتہی الإرادات'' میں آیا ہے: ایک بیوی محض عقد کی بنا پر مکمل مہر کی مالک ہوجاتی ہے اور اس کے لئے کچھ متعین اضافی چیزیں بھی ہیں، مثلاً مکان اور اس میں تصرف کا حق[3]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو حصکفی نے زاہدی سے ''القنیہ'' میں نقل کیا ہے کہ اگر کوئی عورت بغیر کسی مناسب سامان جہیز کے شوہر کے پاس بھیج دی جائے، تو شوہر کو اس کے باپ سے نقد روپے کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا۔ اور ''البحر'' میں ''المبتغی'' سے نقل کرتے ہوئے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ اگر وہ ایک طویل مدت تک خاموش رہا

(۱) المصباح۔
(۲) الجمل ۴/ ۲۶۴۔
(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۷ شائع کردہ مکتبہ دار العروبہ۔

تو پھر اسے مقدمہ دائر کرنے کا حق نہ ہوگا۔ لیکن ''النہر'' میں ''البحر الزخر'' کے حوالہ سے ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ باپ سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرسکتا، کیونکہ عقد نکاح میں مال مقصود نہیں ہوتا ہے[1]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی دلہن کے لئے سامان جہیز تیار کرے گا بشرطیکہ لڑکی کا مہر اسی نے وصول کیا ہو، اور اگر لڑکی نے خود ہی اپنا مہر وصول کیا ہے تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو وجوب جہیز کے قائل ہیں اسی سے سامان جہیز کا مطالبہ کیا جائے گا، اور یہ عرف وعادت کے مطابق ہوگا[2]۔

اور مالکیہ نے فرمایا کہ اگر عورت نے شوہر کے پاس شب زفاف میں جانے سے قبل ہی اپنے مہر معجل پر قبضہ کرلیا، تو اس پر لازم ہے کہ شہر یا دیہات کے عرف کے مطابق سامان جہیز تیار کرے، حتی کہ اگر عرف مکان خریدنے کا ہو تو یہ اس پر لازم ہوگا، مگر اس سے زیادہ کا انتظام کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ اور مہر معجل ہی کی طرح وہ نقد مہر مؤجل ہے جس کو شب زفاف سے قبل ہی ادا کردیا جائے، اور اگر شب زفاف کے بعد مہر پر قبضہ کیا گیا ہے تو اس پر سامان جہیز تیار کرنا لازم نہیں، خواہ مہر نقد ہو یا ادھار ہو لیکن اس کی ادائیگی کا وقت آ پہنچا ہو، مگر شرط یا عرف کی بنا پر یعنی شرط لگا دینے یا عرف کے پائے جانے کی وجہ سے عورت پر جہیز دینا لازم ہوگا[3]۔

مجاہدین کے لئے اسباب تیار کرنا:

۵- مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ جہاد فی سبیل اللہ کو ترک نہ کریں، اور اس غرض سے وہ مجاہدین کے لئے ضروری سامان جنگ، اسباب جہاد اور توشہ تیار کریں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَنْفِقُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ''[1] (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو، اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَااسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهِ عَدُوَّاللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ، وَآخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لاَ تَعْلَمُوْنَهُمْ، اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ، وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُوْنَ''[2] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے، اللہ انہیں جانتا ہے اور جو کچھ بھی تم اللہ کی راہ میں خرچ کروگے وہ تمہیں پورا پورا دے دیا جائے گا اور تمہارے لئے ذرا بھی کمی نہیں ہوگی)۔

مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنا تمام مسلمانوں پر خواہ وہ حاکم ہوں یا محکوم فرض ہے، اور یہ بڑے ثواب کا کام ہے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''مَن جَهَّزَ غازيا في سبيل الله فقد غزا''[3] (جس نے کسی مجاہد فی سبیل اللہ کے لئے اسباب جہاد تیار کئے گویا اس نے جہاد کیا)۔

اور مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنے کا ایک ذریعہ ''فی سبیل اللہ'' کی صنف سے زکاۃ ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجاہدین کو مطلقاً مال زکاۃ دیا جائے گا، خواہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جنہیں یہ مال دیا جارہا ہو وہ

---

(۱) شرح الدر ۲/ ۳۶۷۔

(۲) ابن عابدین میں اسی مقام پر اس کی طرف ایک اشارہ ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۲۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالدؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

ان لوگوں میں سے ہوں جن پر جہاد واجب ہے، اور شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جنہیں یہ مال زکاۃ دیا جارہا ہو وہ ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن کا نام فوجی رجسٹر میں درج ہے (۱)۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مجاہد کو مال زکاۃ اس وقت دیا جائے گا جب وہ مجاہدین کی جماعت سے الگ تھلگ پڑ گیا ہو اور یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی محتاجی کی وجہ سے اسلامی لشکر کے ساتھ ملنے سے قاصر رہ گئے ہوں (۲)۔

اس سلسلے میں فقہاء کے اختلاف کا سبب دراصل وہ اختلاف ہے جو مصارف زکاۃ سے متعلق اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''في سبيل الله'' (۳) (اور اللہ کی راہ میں) کی تفسیر میں ان کے درمیان پایا جاتا ہے اور اس سلسلے میں تفصیل ہے جس کے لئے زکاۃ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

میت کی تجہیز:

۶ - میت کے لئے کفن ودفن کے اسباب فراہم کرنا ضروری ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اس کا حکم فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زندگی میں اس کی ستر پوشی واجب ہے، لہذا یہ مرنے کے بعد کفن کے ذریعہ اسی طرح واجب رہے گی۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ میت کے لئے ان اسباب کی فراہمی کرنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ اگر چند لوگ اس کو انجام دے دیں تو سب کے ذمہ سے فرض ساقط ہوجائے گا، اور فراہمی اسباب کے اخراجات میت کے ترکہ سے پورے کئے جائیں گے، اگر اس نے

(۱) اور موجودہ دور میں یہ وہ لوگ ہیں جن کا بیت المال سے وظیفہ یعنی تنخواہ مقرر ہو۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۵، ابن عابدین ۲/ ۶۱، القرطبی ۸/ ۱۸۵، ۱۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۱، المغنی ۲/ ۶۷۰۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

مال چھوڑا ہو، اور ان اخراجات کو اس کے قرض، اس کی وصیت اور اس کی وراثت پر مقدم رکھا جائے گا، سوائے ترکہ کی ان اشیاء کے جن سے غیر کا حق متعلق ہو، مثلاً عین رہن اور مبیع وغیرہ، اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو اس کی تجہیز اس شخص پر واجب ہوگی جس پر اس کا نفقہ اس کی زندگی میں واجب تھا، تو اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو اس کی تجہیز مسلمانوں کے بیت المال سے واجب ہوگی، بشرطیکہ بیت المال موجود ہو۔ اگر بیت المال موجود نہ ہو یا موجود تو ہو لیکن وہاں سے لینا ممکن نہ ہو تو اس کی تجہیز عام مسلمانوں پر فرض کفایہ ہوگی۔

اور بیوی پر بالاتفاق اپنے اس شوہر کی تجہیز واجب نہیں ہے جس کو چھوڑ کر وہ مرا ہے (۱)۔

اور شوہر پر اپنی وفات یافتہ بیوی کی تجہیز کے وجوب کے سلسلہ میں قدرے اختلاف ہے، جس پر تفصیلی بحث کے لئے اصطلاح ''جنائز'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۸، ۳۰۹، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۳، ۴۱۴، المجموع ۵/ ۱۸۸، ۱۸۹، المغنی ۲/ ۵۲۱۔

تجہیل

تعریف:

۱-تجہیل کا ایک لغوی معنی کسی کو جہالت کی طرف منسوب کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جَهَّلْتُ فلانًا" جب تم کسی کے بارے میں کہو کہ وہ جاہل ہے، جہل علم کی ضد ہے، اور جہل حلم یعنی بردباری کی بھی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "جهل فلان علی فلان" جب کوئی کسی کے پاس اجڈ پن اور غلطی کرے[1]۔

کہا جاتا ہے: "جهل فلان جهلا و جهالة" اور جہالت یہ ہے کہ تولاعلمی میں کوئی کام کرے۔

اصطلاح میں تجہیل یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو وہ اپنی موت سے قبل اس ودیعت، یا لقطہ یا یتیم کے مال وغیرہ کا کچھ بھی حال نہ بیان کرے جو اس کے قبضہ میں ہو، اور یہ جانتا ہو کہ یہ اس کے وارث کو معلوم نہیں ہے اور اسی حال میں اس کی موت ہو جائے[2]۔

اجمالی حکم:

۲-تجہیل کبھی کبھی ودیعت کے سلسلے میں پیش آتی ہے، اور یہ وہ مال ہے جو کسی شخص کے پاس بغرض حفاظت رکھا گیا ہو[1]۔ یہ ایک امانت ہے، اس کے بارے میں اللہ تعالی کا فرمان ہے: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا"[2] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت حضرت عثمان بن طلحہ الحجبی الداری کے بارے میں ان کے اسلام قبول کرنے سے قبل نازل ہوئی ہے، فتح مکہ کے دن وہ کعبہ کے کلید بردار تھے، جب نبی ﷺ مکہ میں داخل ہوئے تو انہوں نے کعبہ کا دروازہ بند کردیا اور اس کی چابی دینے سے یہ دعوی کرتے ہوئے انکار کیا کہ اگر ان کو یقین کے ساتھ معلوم ہوجاتا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں تو وہ انہیں اس سے منع نہ کرتے تو حضرت علیؓ نے ان کا ہاتھ مروڑ کر ان سے چابی چھین لی اور دروازہ کھول کر کعبہ میں داخل ہوگئے۔ جب باہر نکلے تو حضرت عباسؓ نے ان سے چابی مانگی تاکہ ان کو سقایہ (پانی پلانے کا عمل) کے ساتھ ساتھ کعبہ کی دربانی کا شرف بھی حاصل ہوجائے، اس پر اللہ تعالی نے مذکورہ آیت نازل فرمائی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ چابی عثمان بن طلحہ کو واپس کردیں اور ان سے معذرت چاہیں (حضرت علیؓ نے چابی واپس کردی اور ان سے معذرت چاہی) تو انہوں نے کہا کہ تو نے زبردستی کی، تکلیف پہنچائی اور پھر نرمی کرنے آئے ہو تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمہارے بارے میں قرآن نازل فرمایا ہے اور انہیں مذکورہ آیت پڑھ کر سنائی تو وہ مسلمان ہوگئے، پھر جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا کہ جب تک یہ گھر (کعبہ) رہے گا اس کی کنجی اور کلید برداری عثمان کی اولاد میں رہے گی)[3]۔

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "جہل"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۹۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۰۱ طبع المطبعۃ الحسینیہ المصریہ۔

(۱) ابن عابدین ۴/۴۹۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۷۶۳ صفحہ ۱۴۴۔

(۲) سورۂ نساء/۵۸۔

(۳) آیت "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" کے سبب نزول

۳- نبی ﷺ نے ان کی اولاد کو قیامت تک کعبہ کی کلید برداری کے لئے مقرر فرمادیا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "خذوها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم"[1] (تم اسے ہمیشہ ہمیش کے لئے موروثی طور پر لے لو، اس کو تم سے سوائے ظالم کے کوئی نہ چھینے گا)۔ آیت سے مراد تمام اقسام کی امانتیں ہیں، لہذا جس شخص کے پاس کوئی امانت ہو، خواہ ودیعت ہو یا غیر ودیعت اس پر واجب ہے کہ اس کی تفصیل بیان کردے تاکہ اس کو اچانک اس حال میں موت نہ آجائے کہ وہ صاحب امانت کو متعین بھی نہ کرسکا ہو، اس طرح یہ اس کے پاس ضائع ہوجائے اور وہ شخص اس کو مجہول رکھنے کا ذمہ دار قرار پائے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی تنگدست یا مالدار کو اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ امانت کو روکے رکھے یعنی یہ کہ جب صاحب امانت اپنی امانت واپس مانگے تو وہ اس کو روک لے۔

آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس بہت سی امانتیں تھیں، جب آپ نے ہجرت کا ارادہ فرمایا تو اسے ام ایمن کے پاس رکھ دیا اور حضرت علی کو حکم دیا کہ امانت والوں کو ان کی امانتیں واپس کردیں[2]۔ نیز آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ليس على المستودع ضمان مالم يتعدّ"[1] (جس شخص کے پاس امانت رکھی جائے اس پر کوئی ضمان نہیں ہے جب تک کہ وہ زیادتی نہ کرے)۔

۴- اللہ تعالیٰ نے امانت کے معاملہ کو انتہائی اہم قرار دیا ہے اور اس کی سخت تاکید فرمائی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا"[2] (ہم نے یہ امانت آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی سو ان سب نے انکار کیا اس سے کہ اسے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور اسے انسان نے اپنے ذمہ لے لیا بیشک وہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے)، یعنی اس کی اس مشقت سے[3]، اور جب ودیعت بطور امانت ہو تو ہلاکت کی صورت میں مطلقاً اس کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، بشرطیکہ اس شخص نے کوتاہی یا زیادتی نہ کی ہو جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور بالقصد امانت سے ناواقف رکھنا بھی ایک قسم کی زیادتی ہے[4]۔

"البزازیہ" میں ہے کہ تجہیل کی بنا پر وہ شخص ضامن ہوگا جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو، بشرطیکہ وارث ودیعت کی تفصیل نہ جانتا ہو۔

= کو واحدی نے اسباب النزول (ص ۹۰ طبع الحلبی) میں بلا سند ذکر کیا ہے اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں اس کی سند بیان کی ہے جیسا کہ الدر المنثور (۲/ ۵۷۰ طبع دار الفکر) میں ہے مگر سند بہت ضعیف ہے۔

(۱) حدیث "خذوها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم" کی روایت طبرانی (۱۱/ ۱۲۰ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) نے الکبیر میں کی ہے اور ہیثمی نے اس کو المجمع (۳/ ۲۵۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اس میں عبد اللہ بن مؤمل ہیں جن کو ثقہ قرار دیتے ہوئے ابن حبان نے فرمایا کہ یہ غلطی کرتے ہیں اور ایک روایت میں ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور ایک جماعت نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث "أن النبي ﷺ كانت عنده ودائع....." کی روایت ابن سعد نے الطبقات الکبری (۳/ ۲۲ طبع دار صادر) میں کی ہے۔

(۱) حدیث "ليس على المستودع ضمان ما لم يتعد....." کی روایت دارقطنی نے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع غير المغل ضمان" اس کی سند میں عمرو اور عبیدہ ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں اور دارقطنی کہتے ہیں کہ شریح سے یہ روایت غیر مرفوع سند سے نقل کی گئی ہے (سنن الدارقطنی ۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن، تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷)۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۷۲۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیتمی ۱/ ۲۶۶ طبع دار المعرفہ۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۴۹۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۲، ۳۸۳ مطبعۃ الریاض الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۰، المہذب ۱/ ۳۶۶۔

اور اگر وارث ودیعت کو جانتا ہو اور جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اسے بھی معلوم ہو کہ وارث اس سے باخبر ہے اور وہ خود بیان کرنے سے قبل مرجائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اگر وارث نے کہا کہ مجھے معلوم تھا اور امانت کا مطالبہ کرنے والا وارث کے علم کا انکار کرتا ہے تاکہ تجہیل کی وجہ سے امانت قابل ضمان ہوجائے تو دیکھا جائے گا: اگر وارث تفصیل بیان کردیتا ہے اور کہتا ہے کہ امانت کے اوصاف یہ یہ تھے اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس کی بات مان لی جائے گی اور اس کے قابل ضمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ترکہ میں دین ہوجائے گی (۱)۔

۵- حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ ''مجمع الفتاوی'' میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے، نیز مضارب، مستعیر اور مستبضع اور ہر وہ شخص جس کے قبضہ میں مال بطور امانت ہو، اگر بغیر بیان کئے مرجائے اور متعین طور پر امانت معلوم نہ ہوسکے تو مال اس پر اس کے ترکہ میں دین رہے گا، کیونکہ وہ تجہیل کی بنا پر ودیعت کی ہلاکت چاہنے والا ہوگیا، اور تجہیل کی حالت میں مرجانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امانت کا حال بیان نہ کرے جیسا کہ ''الاشباہ'' میں ہے۔

اور شیخ عمر بن نجیم سے اس مریض کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے یہ کہا کہ میرے پاس دکان میں فلاں کا ایک کاغذ ہے جس کے اندر چند درہم ہیں جن کی مقدار مجھے معلوم نہیں، پھر اس کا انتقال ہوگیا اور وہ کاغذ نہیں پایا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ تجہیل ہے، اس لئے کہ ''البدائع'' میں ان کا یہ قول ہے کہ وہ یعنی تجہیل یہ ہے کہ تفصیل بیان کرنے سے قبل اس شخص کا انتقال ہوجائے اور متعین طور پر امانت معلوم نہ ہوسکے۔

۶- امانت کی ایک قسم رہن بھی ہے۔ جب مرتہن بغیر بیان کئے ہوئے مرجائے تو اس کی قیمت کا ضمان اس کے ترکہ میں سے واجب ہوگا اور اسی طرح وکیل جب مقبوضہ شی کو بیان کئے بغیر مرجائے (۱)۔

''مجلّہ'' کی دفعہ ۸۰۱ میں یہ صراحت ہے کہ ''جب اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور ودیعت اس کے ترکہ میں متعین طور پر پائی جائے تو وہ اس کے وارث کے قبضہ میں بھی امانت رہے گی، لہذا وہ صاحب امانت کو واپس کردے گا۔ اور اگر امانت متعین طور پر اس کے ترکہ میں نہ پائی جائے اور وارث یہ ثابت کرے کہ جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی تھی اس نے اپنی زندگی میں ودیعت کی تفصیل بیان کردی تھی، مثلاً اس نے کہہ دیا تھا کہ میں نے ودیعت صاحب ودیعت کو لوٹا دی یا یوں کہا کہ بغیر زیادتی وہ ہلاک ہوگئی تو ضمان لازم نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وارث نے کہا کہ ہم ودیعت کو جانتے ہیں اور اس کے اوصاف بیان کرکے اس کی وضاحت کردی، پھر اس نے کہا کہ وہ اس شخص کی وفات کے بعد جس کے پاس امانت رکھی تھی ہلاک ہوگئی یا ضائع ہوگئی، تو قسم کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی اور اب ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر اوصاف بیان کئے بغیر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی تھی تو یہ اس کی طرف سے تجہیل ہوگی، لہذا اس کے ترکہ سے دوسرے قرضوں کی طرح ودیعت بھی وصول کی جائے گی، اسی طرح اگر وارث کہے کہ ہم ودیعت کو جانتے ہیں مگر اس کی تفصیل اور اوصاف نہ بیان کرے تو اس کا یہ قول کہ وہ ضائع ہوچکی معتبر نہ ہوگا، اس صورت میں اگر یہ ثابت نہ ہوسکا کہ وہ ضائع ہوچکی ہے تو ترکہ سے ضمان لازم ہوگا'' (۲)۔

۷- ابن نجیم کی ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے کہ تجہیل کے ساتھ اس

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۰۹۔

(۱) ردالمحتار وحاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۹۵، ۴۹۷۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعات: ۷۷۷، ۸۰۱، ۸۰۳، رص ۱۴۸، ۱۵۴۔

شخص کی موت سے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو امانت قابل ضمان ہوجاتی ہے، مگر تین قسم کے حالات اس سے مستثنیٰ ہیں: وقف کا متولی جب اس کا انتقال وقف کی آمدنی کو بیان کئے بغیر ہوجائے، قاضی جب اس کا انتقال اس حال میں ہوجائے کہ اس نے یتیموں کے اموال کے بارے میں یہ تفصیل نہ بتائی ہو کہ اس نے ان کو کس کے پاس بطور ودیعت رکھا ہے، سلطان جب مال غنیمت کا کچھ حصہ مجاہد کے پاس بطور امانت رکھ دے پھر یہ وضاحت کئے بغیر اس کا انتقال ہوجائے کہ اس نے اسے کس کے پاس بطور ودیعت رکھا ہے۔ ''فتاوی قاضی خان'' میں وقف کے باب میں اور ''الخلاصہ'' میں ودیعت کے باب میں اسی طرح ہے، اور اس کو ولوالجی نے ذکر کیا ہے، اور تین صورتوں میں سے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شریکوں میں سے ایک کا انتقال ہوجائے اور جو مال اس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا حال بیان نہ کرے اور نہ قاضی سے اس کا تذکرہ کرے، اس طرح مستثنیٰ صورتیں چار ہوگئیں۔ اور صاحب ''الاشباہ'' نے اس پر چند مسائل کا اضافہ فرمایا ہے: پہلا: یہ کہ وصی کا انتقال تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے جیسا کہ ''جامع الفصولین'' میں ہے۔ دوسرا: یہ کہ باپ کا اپنے بیٹے کے مال کی تفصیل بیان کئے بغیر انتقال ہوجائے، اس کو بھی اسی میں ذکر کیا ہے۔ تیسرا: یہ کہ وارث کا انتقال اس ودیعت کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو بوقت موت اس کے پاس رکھی گئی ہو۔ چوتھا: یہ کہ صاحب خانہ کا انتقال اس مال کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو ہوا کے ذریعہ اس کے گھر میں آ گیا ہو۔ پانچواں: یہ کہ صاحب خانہ کا انتقال اس مال کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جس کو مال کے مالک نے صاحب خانہ کی لاعلمی میں اس کے گھر میں رکھ دیا ہو۔ چھٹا: یہ کہ کسی بچہ کا انتقال اس ودیعت کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو حجر (تصرفات سے ممانعت) کی حالت میں اس کے پاس رکھی گئی ہو۔ آخر کے یہ تین مسائل ''الجامع الکبیر'' للخلاطی میں ہیں، اس طرح مستثنیٰ مسائل دس ہوگئے، اور تفصیل بیان کئے بغیر انتقال ہوجانے کا مطلب یہ ہے کہ امانت کا حال بیان نہ کرے اور اسے یہ معلوم ہو کہ اس کا وارث اسے نہیں جانتا ہے، چنانچہ اگر اس نے بیان کردیا اور اپنی زندگی میں کہہ دیا کہ میں نے اس کو لوٹا دیا ہے تو تجہیل نہیں ہے۔ بشرطیکہ وارث اپنے اس قول پر ثبوت پیش کرے ورنہ اس کی بات قابل قبول نہ ہوگی، اور اگر وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا وارث اس کو جانتا ہے تو تجہیل نہیں ہے [1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اس حال میں کہ امانت اس کے پاس ہو اور اس نے اس کو اپنی موت سے قبل صاحب امانت کو واپس نہ کیا ہو اور نہ اس کی وصیت کی ہو یعنی کسی قاضی یا امانت دار شخص یا وارث کو نہ بتایا ہو جو اس کی موت کے بعد اس کو واپس کردے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ واپس کرنے یا اس کی وصیت کرنے پر قادر رہا ہو اور اس نے ایسا نہ کیا ہو بخلاف اس صورت کے جب وہ اس پر قادر نہ رہا ہو، مثلاً اچانک اس کا انتقال ہوگیا یا اسے دھوکہ سے قتل کردیا گیا یا وہ اس کو لے کر سفر میں چلا گیا، کیونکہ وہ ان صورتوں میں اس سے قاصر ہے، اور اس کا محل غیر قاضی میں ہے، اور اگر قاضی کا انتقال ہوجائے اور اس کے ترکہ میں یتیم کا مال نہ پایا جائے تو چاہے وہ وصیت نہ کرے پھر بھی وہ ضامن نہ ہوگا، کیونکہ وہ شریعت کا امین ہے، بخلاف دوسرے امناء کے، نیز اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے اور جس شخص کے پاس ودیعت رکھی جائے اس کی طرف سے کسی چیز پر اس طرح کی عبارت لکھ دینے کا کوئی اثر نہ ہوگا کہ "مثلاً یہ فلاں کی ودیعت

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۰۹۔

تجہیل ۸

ہے یا اس کے اپنے کسی کاغذ پر یہ لکھنے کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا کہ میرے پاس فلاں کا ایسا مال ہے، الا یہ کہ وہ اس کا اقرار کرے یا اس پر بینہ قائم ہوجائے یا وارث اس کا اقرار کرلے (۱)۔

اور ضمان کے متعلق مالکیہ کا بھی یہی خیال ہے اور انہوں نے درازیٔ وقت کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور اس نے اس کی نہ وصیت کی اور نہ وہ مال اس کے ترکہ میں پایا گیا تو ودیعت کا ضمان لازم ہوگا، لہذا اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ اس نے اس کو بطور قرض لیا ہو الا یہ کہ ودیعت رکھنے کے دن سے دس سال کا طویل عرصہ گزر جائے تو ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے امانت صاحب امانت کو واپس لوٹا دی ہے۔ اور دس سالوں کے طویل ہونے کا محل وہ ہے جب اس ودیعت کا کوئی ایسا ثبوت نہ ہو جو اعتماد کے لئے مقصود ہو، ورنہ ضمان ساقط نہ ہوگا، خواہ دس سال سے زیادہ کا عرصہ گذر جائے، اور امانت کا مالک اسے لے گا، اگر اس پر موجود تحریر سے یہ ثابت ہوجائے کہ یہ اس کی ملک ہے، خواہ اس شخص کی ہو جس کے پاس امانت رکھی گئی تھی یا رکھنے والے کی (۲)۔

اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی تھی اور وہ اس کے پاس موجود ہو، مگر اس کے مال سے ممیز نہ ہو تو وہ صاحب امانت کا قرض خواہ ہوگا، لہذا اگر اس کے ذمہ اس کے علاوہ کوئی اور قرض بھی ہو تو یہ اور دوسرے قرض برابر ہوں گے۔

(۱) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۸۷، ۹۰، شرح روض الطالب واسنی المطالب ۳/ ۷۷، ۸۷ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۵، ۴۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۲۔

۸- علاوہ ازیں ودیعت کا ثبوت یا تو موت سے قبل میت کے اقرار کرنے سے ہوگا یا اس کے ورثاء کے اقرار سے یا گواہ کی گواہی سے، اور اگر اس پر یہ لکھا ہوا پایا جائے کہ یہ ودیعت ہے تو یہ تحریر ان کے خلاف حجت نہیں بنے گی، کیونکہ ممکن ہے کہ اس لفافہ میں اس سے قبل کوئی ودیعت رہی ہو، یا ان کے مورث کی ودیعت کسی اور کے پاس رہی ہو، یا ودیعت ہو اور اس نے اس کو خرید لیا ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنے والد کے کاغذات میں یہ لکھا ہوا پایا کہ فلاں کی ایک ودیعت میرے پاس ہے تو اس بنا پر اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اسے لوٹا دیا ہو اور اس پر مہر لگانا بھول گیا ہو وغیرہ وغیرہ (۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے ''ابضاع''، ''رہن''، ''عاریت''، ''مضاربت''، ''ودیعت'' اور ''وقف'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۹۳، ۳۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

تجوید

تعریف:

۱ - لغت میں تجوید کا معنی کسی شئ کو جید (عمدہ) بنانا ہے۔ اور جید ردی کی ضد ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جوّد فلان کذا" یعنی فلاں نے اس کو عمدہ بنایا اور "جوّد القراءۃ"، یعنی اس نے ایسی قراءت کی جو نطق کی خامیوں سے پاک تھی[1]۔

اصطلاح میں یہ ہر حرف کو اس کا پورا پورا حق دینا ہے، حرف کے حق سے مراد اس کی وہ صفت ذاتی ہے جو اس کے لئے ثابت ہو، جیسے شدت اور استعلاء، اور حرف کے مستحق سے مراد وہ نتیجہ ہے جو صفات ذاتیہ لازمہ سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تفخیم (پُر پڑھنا)، کیونکہ یہ استعلاء اور تکریر سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ حرف کے ساکن ہونے اور مفتوح اور مضموم ہونے کی حالت ہی میں ہوتا ہے، کسرہ کی حالت میں نہیں ہوتا ہے[2]، اور یہ سب کچھ ہر حرف کو اس کے مخرج سے ادا کرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو تجوید کی تعریف سے خارج مانا ہے، کیونکہ یہ تو اصل قراءت کے پائے جانے کے لئے مطلوب ہے، مگر شیخ علی القاری نے فرمایا کہ یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ حرف کو اس کے مخرج سے ادا کرنا بھی تجوید کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ ابن الجزری نے "کتاب التمہید" میں اس کی صراحت فرمائی ہے[1] یعنی اس لئے کہ معرَّف (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) قراءت وہ ہے جو قواعد تجوید کی رعایت کے ساتھ کی گئی ہو نہ کہ مطلق قراءت، اور وہ قراءت جو قواعد تجوید کی رعایت کے ساتھ کی گئی ہو ہر حرف کو اس کے مخرج سے ادا کئے بغیر نہیں ہوسکتی ہے۔

ابن الجزری نے فرمایا کہ تجوید کا معنی ہے: حرف کو ان کا حق دینا، ان کو ان کے درجہ میں رکھنا، حرف کو اس کے مخرج اور اس کی اصل کی طرف پھیرنا، اس کو اس کی نظیر کے ساتھ ملحق کرنا، اس کے لفظ کی تصحیح اور اس کی کامل وضع اور ساخت کے مطابق لطافت کے ساتھ زبان سے اس کی ادائیگی جو مبالغہ، بیجا کوشش، افراط اور تصنع سے پاک ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تلاوت، اداء اور قراءت:

۲ - اصطلاح میں تلاوت یہ ہے کہ قرآن کریم کو تسلسل کے ساتھ پڑھا جائے مثلاً اجزاء اور اسداس کے اعتبار سے (یعنی چند اجزاء کرکے اتنے ہی دنوں میں ان کو ختم کیا جائے یا پورے قرآن کو چھ حصوں میں تقسیم کرکے ان کو چھ دنوں میں ختم کیا جائے اور تلاوت مسلسل ہو)۔

اداء یہ ہے کہ استاذ سے سن کر یا اس کی موجودگی میں پڑھ کر حاصل کیا جائے۔

اور قراءت تلاوت اور اداء دونوں سے زیادہ عام ہے[3]۔

اور یہ امر مخفی نہیں کہ تجوید ان تینوں الفاظ سے زائد ایک شئ ہے،

---

(۱) لسان العرب، طیبۃ النشر فی القراءات العشر لمحمد بن محمد بن الجزری المتوفی ۸۳۳ھ/ص ۳۶۔

(۲) المقدمۃ الجزریہ وشرحہا لزکریا الانصاری ولعلی القاری/ص ۲، نہایۃ القول المفید للشیخ محمد بن مکی بن نصر/ص ۱۱، الاتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۰۔

---

(۱) شرح المقدمۃ الجزریہ للشیخ علی القاری/ص ۳۱۔

(۲) النشر لمحمد بن الجزری ۱/ ۲۱۲۔

(۳) شرح المقدمۃ الجزریہ للقاضی زکریا الانصاری، کشاف مصطلحات الفنون ۱/ ۱۷۱، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۵، ۱۶۔

لہذا وہ ان تینوں سے خاص ہے۔

ب- ترتیل (ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا):

۳- ترتیل لغت کے اعتبار سے "رتّل" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: یرتّل فلان کلامه، جب کوئی شخص اپنے کلام کے بعض حصہ کو بعض حصہ کے بعد ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ سمجھ کر بغیر عجلت کے ادا کرے۔

اور اصطلاح میں ترتیل یہ ہے کہ حرف کے مخارج کی رعایت کی جائے اور وقوف کا لحاظ رکھا جائے۔

اسی کے مثل حضرت علیؓ سے منقول ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ ترتیل حرف کو عمدہ بنانے اور وقوف کو پہچاننے کا نام ہے (۱)۔

ترتیل اور تجوید کے درمیان فرق یہ ہے کہ ترتیل تجوید کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے، اور تجوید میں وہ امور شامل ہیں جو حرف کی صفات ذاتیہ سے متعلق ہیں، اسی طرح وہ امور بھی جو ان صفات سے لازم آتے ہیں، جہاں تک ترتیل کا تعلق ہے تو وہ صرف مخارج حروف کی رعایت اور وقوف کو منضبط کرنے تک محدود ہے تاکہ تیز قراءت میں حروف ایک دوسرے سے خلط ملط نہ ہوجائیں، اسی بنا پر علماء نے ترتیل کا اطلاق قراءت کے ایک درجہ پر کیا ہے جو مخارج اور مدوں کی مکمل طور پر ادائیگی سے متعلق ہے، اور اس کا درجہ "تحقیق" کے درجہ کے بعد ہے اور ان دونوں سے کمتر درجہ وسطی ہے جس کا نام "تدویر" ہے، پھر "حدر" ہے جو آخری درجہ ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم تجوید سے وابستگی فرض کفایہ ہے (۱)۔

جہاں تک اس پر عمل کرنے کا تعلق ہے تو متقدمین علماء قراءت و تجوید کا خیال ہے کہ تجوید کے تمام قواعد کا سیکھنا واجب ہے، جس کا تارک گنہ گار ہوگا، خواہ وہ حرف کو ان اغلاط سے بچانے سے متعلق ہوں جن سے ان کے صیغوں میں تبدیلی واقع ہوجاتی ہے یا جن سے معنی میں گڑبڑی پیدا ہوجاتی ہے یا اس کے علاوہ امور سے متعلق ہو جن کو علماء نے تجوید کی کتابوں میں ذکر کیا ہے، جیسے ادغام وغیرہ۔ اور محمد بن الجزری نے "النشر" میں امام نصر الشیرازی سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اچھی طرح ادا کرنا قراءت میں فرض ہے اور قرآن پڑھنے والے پر لازم ہے کہ اس کی تلاوت اس طرح کرے جیسا کہ اس کی تلاوت کا حق ہے (۲)۔

اور متاخرین نے تجوید کے مسائل میں "واجب شرعی" اور "واجب صناعی" کے درمیان تفصیل کی ہے، واجب شرعی وہ امور ہیں جن کے ترک سے صیغے تبدیل ہوجائیں یا معنی میں گڑبڑی پیدا ہوجائے۔

واجب صناعی: وہ امور ہیں جن کو اس فن کے ماہرین نے قراءت کی کامل پختگی کی غرض سے لازم قرار دیا ہے، اور یہ تجوید کی کتابوں میں علماء کے بیان کردہ وہ مسائل ہیں جو اس نوع کے نہیں ہیں جیسے ادغام، اخفاء وغیرہ، اس نوع کا تارک ان کے نزدیک گنہگار نہ ہوگا۔

شیخ علی القاری نے اس کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ حروف کے مخارج، ان کی صفات اور ان کے متعلقات یہ سب زبان عرب میں قابل لحاظ ہیں، لہذا مناسب ہے کہ ان کے ایسے تمام قواعد کی

---

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) شرح طیبۃ النشر ص ۳۵، شرح الجزریہ للانصاری ص ۲۰۔

(۱) نہایۃ القول المفید ص ۷، شرح الجزریہ للقاری ص ۱۹۔

(۲) النشر ۱/۲۱۱۔

رعایت وجوبی طور پر کی جائے جن کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں لفظ کی اصل بدل جائے اور اس کا معنی غلط ہوجائے، اور ان قواعد کی رعایت استحبابی طور پر کی جائے جن کی رعایت سے لفظ عمدہ بنتا ہے اور ادائیگی کے وقت زبان سے ان کا نطق بہتر معلوم ہوتا ہے، پھر لحن خفی کے متعلق جس کو صرف قراء ہی جانتے ہیں انہوں نے فرمایا: ممکن نہیں کہ یہ فرض عین ہو کہ اس کے پڑھنے والے پر عذاب مرتب ہو، کیونکہ اس میں بڑا حرج ہے[1]، نیز اس لئے کہ ابن الجزری نے تجوید سے متعلق اپنی منظوم کتاب میں اور "الطیبۃ" میں بھی فرمایا ہے:

والأخذ بالتجويد حتم لازم
من لم يجود القرآن آثم

(تجوید کا سیکھنا لازم ہے، جو شخص قرآن کو تجوید کے ساتھ نہ پڑھے وہ گنہ گار ہے)۔

ان کے فرزند احمدؒ نے اس کی شرح میں فرمایا: جو شخص اس پر قادر ہو اس پر یہ واجب ہے، پھر فرمایا: اس لئے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم کو اسی کے ساتھ نازل فرمایا ہے اور یہ قرآن نبی ﷺ سے ہم تک تجوید کے ساتھ بتواتر پہنچا ہے۔

اور احمد بن محمد بن الجزری نے قدرت کی اس قید کو ایک سے زائد مرتبہ ذکر فرمایا ہے[2] اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت شیخین نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن و يتتعتع فيه، وهو عليه شاق له أجران"[3] (قرآن کا ماہر ان معزز اور نکوکار فرشتوں کے ساتھ ہوگا جو اعمال نامے لکھتے ہیں اور جو قرآن پڑھتا ہے اور اس میں ہکلاتا ہے اور وہ اس پر دشوار ہوتا ہے تو اس کے لئے دو اجر ہیں)۔

ابن غازی نے اپنی "شرح الجزریہ"[1] میں مختلف فیہ مسائل سے متعلق مشہور قراء میں سے ہر قاری کی پسندیدہ صورتوں مثلاً ایک ہی مقام پر بعض کی پُر پڑھنے کی رائے اور بعض کی باریک پڑھنے کی رائے کو واجب صناعی میں شمار کیا ہے، لہذا اس کا تارک نہ گنہ گار ہوگا اور نہ اس کو فاسق قرار دیا جائے گا، اسی قبیل سے وہ مسائل بھی ہیں جو وقف سے متعلق ہیں، کیونکہ کسی متعین محل پر قاری کے لئے وقف کرنا واجب نہیں کہ اگر وقف نہ کرے تو گنہ گار ہو اور کسی متعین لفظ پر وقف کرنا حرام بھی نہیں الا یہ کہ وہ لفظ وہم پیدا کرنے والا ہو اور وہ اس کا قصد بھی کرے، تو اگر اس نے ایسے معنی کا اعتقاد رکھا جو کفر کا وہم پیدا کرنے والا ہو تو وہ کافر ہوجائے گا مثلاً اللہ تعالی کے ارشاد: "إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِيْ" پر وقف کرے " أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا " کے بغیر یا اللہ تعالی کے ارشاد " و ما من إله " پر وقف کرے " إلا الله " کے بغیر۔

اور جہاں تک علماء قراءت کے اس قول کا تعلق ہے کہ اس پر وقف کرنا واجب ہے یا لازم ہے یا حرام ہے یا جائز نہیں ہے، اور اس طرح کے وہ الفاظ جو وجوب یا تحریم پر دلالت کرتے ہیں تو اس سے مراد وہ نہیں جو فقہاء کے یہاں ثابت ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب ہوگا اور اس کے تارک کو سزا ہوگی یا اس کے برعکس (یعنی کرنے والے کو سزا ہو اور چھوڑنے والے کو ثواب)، بلکہ مراد یہ ہے کہ قاری کے لئے مناسب ہے کہ اس پر کسی ایسی مصلحت

---

(۱) شرح الجزریہ للشیخ علی القاری رص ۲۰، نہایۃ القول المفید رص ۲۵۔
(۲) شرح الطیبہ لاحمد بن محمد بن الجزری المتوفی ۸۵۹ رص ۳۶، یہ مصنف الجزریہ الطیبہ اور النشر کے فرزند ہیں۔
(۳) حدیث: "الماهر بالقرآن مع السفرة....." کی روایت بخاری (فتح

= الباری ۸/ ۶۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۱) نہایۃ القول المفید رص ۲۵، ۲۶، نقلاً عن شرح الجزریہ ابن غازی۔

کی خاطر وقف کرے جو اس پر وقف کرنے سے حاصل ہوتی ہو، یا اس بنا پر کہ کہیں وصل کی وجہ سے معنی مقصود کے بدل جانے کا وہم نہ پیدا ہو جائے یا یہ مراد ہے کہ اس پر وقف کرنا اور اس کے مابعد سے شروع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ معنی کے بدل جانے یا تلفظ کے بگڑ جانے وغیرہ کا وہم ہوتا ہے۔

اور قراء کا یہ قول کہ اس پر وقف نہ کیا جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ فنی طور پر یہاں وقف کرنا اچھا نہیں ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس جگہ وقف کرنا حرام ہے یا مکروہ ہے بلکہ خلاف اولی ہے، **الا** یہ کہ وہ وہم پیدا کرنے **والے** معنی کا ارادہ کر کے عمداً ایسا کر رہا ہو(۱)۔

پھر ابن غازی نے قراءت کا ارادہ کرنے والے کے لئے تجوید سیکھنے کا حکم بیان فرمایا، چنانچہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ اس شخص پر واجب نہیں ہے جس نے ماہر شیخ سے قراءت سیکھی ہو اور اس سے لحن نہ ہوتا ہو، البتہ اسے مسائل تجوید کی علمی واقفیت نہ ہو، اسی طرح اس کا سیکھنا اس فصیح **اللسان** عربی شخص پر بھی واجب نہیں ہے جس کے کلام میں غلطی نہ ہوتی ہو بایں طور کہ تجوید کے ساتھ قراءت کرنا اس کی فطرت ہو، لہٰذا ان دونوں قسموں کے اشخاص کے لئے احکام تجوید کا سیکھنا ایک امر صناعی ہے لیکن جس کی طرف سے ان متفق علیہ احکام میں نقص ظاہر ہو یا وہ فصیح **اللسان** عرب نہ ہو تو اس کے لئے مشائخ کی زبانی احکام کا سیکھنا اور اس کے تقاضوں پر عمل کرنا **لازم** ہے(۲)۔

امام الجزری نے "النشر" میں فرمایا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کے لئے جس طرح معانی قرآن کو سمجھنا اور اس کے حدود کو قائم کرنا عبادت ہے، اسی طرح اس کے الفاظ کی درستگی اور اس کے حرف کو اسی طرح قائم رکھنا جس طرح وہ ائمہ قراءت سے حاصل ہوئے ہیں اور نبی ﷺ سے مربوط ہیں، بھی عبادت ہے(۱)۔

وہ امور جو تجوید کے ذیل میں آتے ہیں:

۵ - تجوید قرآنی علوم میں سے ایک علم ہے مگر وہ قرآن سے متعلق دیگر علوم سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ خواص اور عوام دونوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ انہیں کتاب اللہ کو اس طرح پڑھنے کی ضرورت پڑتی ہے جس طرح وہ نازل کی گئی ہے اور جس طرح وہ رسول اللہ ﷺ سے نقل کی گئی ہے، اور یہ یا تو اس کے مسائل سیکھنے سے ہوگا یا علماء کی زبانی حاصل کرنے سے اور ان دونوں صورتوں میں مشق اور تکرار ضروری ہے۔

ابو عمرو الدانی فرماتے ہیں کہ غور کرنے والے کے لئے تجوید اور ترک تجوید میں فرق صرف جبڑے کی ریاضت کا ہے اور احمد بن الجزری فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ اتقان، تجوید کی انتہاء تک پہنچنے اور صحت ودرستگی کی غایت تک رسائی حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ایسا ہے جیسا کہ زبانی مشق اور بہتر ادائیگی کرنے والے کی زبان سے سیکھے گئے **الفاظ** کی تکرار اور اس پر زبانی مشق ہے۔

علم تجوید بہت سے مباحث پر مشتمل ہے:

جن میں سے اہم ترین یہ ہیں:

الف - حروف کے مخارج تاکہ ہر حرف کو اس کے صحیح مخرج سے نکالنے تک رسائی حاصل ہو۔

ب - حروف کی صفات، یعنی جہر، ہمس وغیرہ ان حروف کی شناخت کے ساتھ جو صفت میں مشترک ہیں۔

---

(۱) نہایۃ القول المفید نقلاً عن ابن غازی رص ۲۶۔

(۲) نہایۃ القول المفید رص ۲۶۔

(۱) النشر للجزری ۱ر ۲۱۰، الاتقان ۱ر ۱۰۰۔

ج - پُر پڑھنا، باریک پڑھنا اور بعض حرف مثلاً راء اور لام کو پُر اور باریک پڑھنا اور اس سے متعلق احکام۔

د- نون ساکن، تنوین اور میم ساکن کے احوال۔

ھ- مد اور قصر اور مد کی اقسام۔

و- وقف، ابتدا، قطع اور اس سے متعلق احکام۔

ز- آغاز قراءت یعنی تعوذ اور بسم اللہ کے احکام، قرآن کی تکمیل کے احکام اور تلاوت کے آداب۔

علم تجوید کی کتابوں میں اس کی تفصیل کا مقام علم تجوید کی کتابیں ہیں، اسی طرح قراءت کی کتابوں کے اخیر کے مباحث، جیسا کہ شاطبی کی منظوم کتاب "حرز الامانی" میں ہے یا اس کے ابتدائی حصے جیسا کہ محمد بن الجزری کی کتاب "الطیبہ" اور علوم قرآن کی بعض دوسری مفصل کتابوں میں ہے، مثلاً زرکشی کی "البرہان" اور سیوطی کی "الاتقان"۔

تجوید میں نقص پیدا کرنے والے امور اور ان کا حکم:

۶- تجوید میں نقص یا تو ادائیگی حروف میں ہوگا یا قراءت سے متعلق ان صوتی تغیرات میں جو نطق کے ماثور طریقہ کے خلاف ہوں۔

قسم اول کو لحن کہا جاتا ہے، یعنی خطاء اور صحت سے اعراض کرنا، اور اس کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی۔

لحن جلی: وہ خطاء ہے جو الفاظ میں پیش آتی ہے اور اس سے قراءت کے عرف میں نقص پیدا ہوتا ہے، خواہ معنی میں نقص پیدا ہو یا نہ ہو، اور اس کو جلی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ایسا نقص ہوتا ہے جس کی واقفیت میں علماء قرآن اور غیر علماء قرآن دونوں شامل ہوتے ہیں، یہ غلطی الفاظ کی اصل میں ہوتی ہے، مثلاً ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدلنا یا اس کی حرکت میں ہوتی ہے کہ ایک حرکت کو دوسری حرکت سے یا سکون سے بدل دیا جائے، خواہ اس غلطی سے معنی میں تغیر پیدا ہو یا نہ ہو۔

جو شخص اس قسم کی غلطی کی تلافی پر قادر ہو اس کے لئے یہ غلطی کرنا حرام ہے، خواہ اس سے معنی میں نقص کا وہم پیدا ہو یا اعراب میں تبدیلی لازم آتی ہو۔

اور لحن خفی ایسی غلطی ہے جو لفظ میں پیش آتی ہے اور اس سے قراءت کے عرف میں نقص پیدا ہوتا ہے، معنی میں نہیں، اس کو خفی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا علم صرف علماء قرآن اور علماء تجوید ہی کو ہوتا ہے، اور یہ حروف کی صفات میں ہوتی ہے[۱]، اور اس لحن خفی کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو ایسی ہے جس کو علماء قراءت ہی جانتے ہیں جیسا اخفاء کا ترک کرنا اور یہ فرض عین نہیں ہے جس کے ترک پر سزا مرتب ہو جیسا کہ ماقبل میں گزرا، ہاں اس میں سرزنش اور وعید کا اندیشہ ضرور ہے[۲]۔

دوسری قسم کو صرف ماہرین قراءت ہی جانتے ہیں، جیسے راؤں کی تکرار اور لاموں کو بے محل موٹا کر کے پڑھنا، ادائیگی کے وقت اس قسم کے امور کو ملحوظ رکھنا مستحب اور بہتر ہے۔

اور تجوید میں پیدا ہونے والے نقص کی دوسری قسم وہ ہے جو طریقۂ تلاوت کی منقول حد میں کمی یا زیادتی سے پیدا ہوتی ہے، خواہ قراءت کے وقت حرف کی ادائیگی میں ہو یا حرکت کی ادائیگی میں، اور نقص کا سبب مست کرنے والے اور گانے کی طرح آواز کو حلق میں گھمانے والے لحن کے ساتھ پڑھنا ہے، اور یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس میں تلاوت کو اس کے صحیح طریقوں سے ہٹانا اور قرآن کریم کو ان گانوں سے تشبیہ دینا ہے جن کا مقصد مستی کا حصول ہوتا ہے[۳]۔

فقہاء نے اس کے ممنوع ہونے پر حضرت عابسؓ کی اس

---

(۱) نہایۃ القول المفید رص ۲۲، ۲۳، الاتقان للسیوطی ۱ر۱۰۰۔

(۲) یعنی اس شخص کے حق میں جو اس پر قادر ہو۔

(۳) نہایۃ القول المفید رص ۲۴۔

روایت سے استدلال کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "بادروا بالموت ستا: إمرة السفهاء وكثرة الشرط، وبيع الحكم، واستخفافا بالدم، وقطيعة الرحم، ونشوا يتخذون القرآن مزامير يقدمونه يغنيهم، وإن كان أقل منهم فقها"[۱] (چھ چیزوں سے پہلے موت کی طرف سبقت کرو: بے وقوفوں کی حکومت، کثرت شرط، حکم کی بیع، خون کو معمولی سمجھنا، قطع رحم اور ایسی مستی کہ لوگ قرآن کو سارنگی، بنالیں گے اور اس شخص کو آگے بڑھائیں گے جو ان کو گا گا کر سنائے اگر چہ وہ ان میں سب سے کم سمجھ بوجھ والا ہوگا)۔

شیخ زکریا انصاری فرماتے ہیں کہ عربوں کے لحن سے مراد کسی بھی طرح کی کمی اور زیادتی سے پاک وہ فطری قراءت ہے جس پر ان کی پیدائش ہوئی ہے، اور فاسقوں اور گناہ کے مرتکبین کے لحن سے مراد وہ ترنم ہے جو علم موسیقی سے حاصل کیا جائے اور حدیث میں وارد شدہ امر استحباب پر محمول ہے اور نہی کراہت پر بشرطیکہ الفاظ حروف کی صحت کو ملحوظ رکھا جائے، ورنہ تحریم پر محمول کیا جائے گا[۲]۔

رافعی نے فرمایا کہ مکروہ یہ ہے کہ مد اور حرکتوں کے کھینچنے میں زیادتی کرے، یہاں تک کہ فتحہ سے الف اور ضمہ سے واؤ......وغیرہ پیدا ہوجائیں۔نووی کہتے ہیں کہ مذکورہ طریقہ پر زیادتی حرام ہے، اس طرح پڑھنے والا فاسق ہوگا اور سننے والا گنہ گار، کیونکہ وہ اس کو اختیار کر کے اس کے صحیح طریقہ سے ہٹ گیا۔ کراہت سے امام شافعی کی مراد یہی ہے۔

علماء تجوید نے اس کے چند نمونے ذکر کئے ہیں: ان میں سے بعض کو ترقیص کہا جاتا ہے، بعض کو تحزین، بعض کو ترعید، بعض کو تحریف، بعض کو قراءت باللین و الرخاوۃ فی الحروف (حروف کو لین اور رخوت (نرمی) کے ساتھ پڑھنا)، بعض کو نقر بالحروف (زبان سے تالو کو لگا کر حروف کی ادائیگی کرنا اور تقطیع (حروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے پڑھنا) ہے[۱]۔

ان کے مطالب کی تفصیل ان کے مراجع میں مذکور ہے۔ ان ہی میں سے "الجزریہ" اور "نہایۃ القول المفید" ہے، اور اس سلسلے میں امام علم الدین السخاوی کی منظوم کتاب سے چند اشعار ذکر کئے گئے ہیں پھر اس کی شرح سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: ہر حرف کے لئے ایک میزان ہے جس سے اس کی حقیقت کی مقدار پہچانی جاتی ہے، اور وہ میزان اس کا مخرج اور اس کی صفت ہے، اور جب کوئی حرف اپنے مخرج سے اس حال میں نکلے کہ اعتدال کے ساتھ بغیر کسی کمی اور زیادتی کے صفات کی رعایت کی گئی ہو تو یہ اپنی میزان پر نپا تلا ہوگا اور یہی تجوید کی حقیقت ہے[۲]، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسے مشاق قراء کی زبان سے سیکھا جائے۔

---

(۱) حضرت عابس کی حدیث کی روایت احمد نے شریک کے واسطے سے ابوالیقظان بن عمیر سے کی ہے اور حدیث اپنے شواہد کی بنا پر صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۴۹۴، ۶/ ۲۲ طبع المیمنیہ، المستدرک ۳/ ۴۴۳ طبع دار الکتاب العربی، زاد المعاد تحقیق شعیب الارناؤط وعبد القادر الارناؤط ۱/ ۴۹۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ)۔

(۲) شرح الجزریہ للانصاری ۲۱۔

(۱) شرح الجزریہ للانصاری وللقاری رص ۲۲، نہایۃ القول المفید رص ۱۹، ۲۰۔

(۲) الاتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۲، نہایۃ القول المفید رص ۲۰۔

تحالف

دیکھئے: ''حلف''۔

تحبیس

دیکھئے: ''وقف''۔

تحجیر

تعریف:

۱-لغت اور اصطلاح میں تحجیر یا احتجار یہ ہے کہ کسی زمین کی چاروں جانب پتھر یا کوئی دوسری علامت رکھ کر زمین کو قابل کاشت بنانے سے دوسروں کو روکا جائے،

یہ اختصاص کا فائدہ دیتا ہے، ملکیت کا نہیں (۱)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس زمین کی تحجیر کی جا چکی ہو اس کو قابل کاشت بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ جس نے اس کی تحجیر کی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس سے نفع اٹھانے کا زیادہ مستحق ہے، البتہ اگر وہ شخص اس کو بیکار چھوڑ دے تو اس کے متعلق فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ نے تحجیر کے ذریعہ حاصل ہونے والے اختصاص کے لئے ایک آخری مدت مقرر کی ہے جو تین سال ہے۔ یہ حکم تو دیانۃً ہے، اور قضاءً یہ ہے کہ اس مقررہ مدت کے گزرنے سے قبل کوئی دوسرا شخص اس کو قابل کاشت بنالے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے، اگر وہ اس کو قابل کاشت نہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حجر''، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، شرح فتح القدیر ۸/ ۱۳۸، ۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۰ طبع عیسی الحلبی بمصر، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۸۔

بنائے تو امام اس سے لے کر دوسرے کو دے دے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ تحجیر کرنے والے کو تین سال کے بعد کوئی حق حاصل نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب جو حنابلہ کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ اگر تحجیر کرنے والا شخص زمین کو استعمال میں نہ لائے اور اس کو قابل کاشت بنانے والا کوئی دوسرا شخص آجائے تو ایسی صورت میں تحجیر کرنے والا شخص ہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بغیر استعمال کے تحجیر بے سود ہے، اور حق تو اسی شخص کا ہے جو اس زمین کو قابل کاشت بنائے (۲)۔

تفصیل ''احیاء الموات'' (ج ۲/ ۱۶) کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۸/ ۱۳۸، ۱۳۹ طبع دار صادر، رد المحتار ۵/ ۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، الدسوقی ۴/ ۶۹، الرہونی ۷/ ۱۰۱، ۱۱۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج ۳/ ۹۱، ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۹، ۵۷۰، کشاف القناع ۴/ ۱۳۹۔

تحدید

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے تحدید "حدّد" کا مصدر ہے، اور ''حد'' کی حقیقت روکنا اور دو چیزوں کے درمیان فرق کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "حددت الدار" جب کوئی شخص گھر کی آخری حدیں ذکر کر کے اس کو اس کے قرب وجوار کے مکانات سے ممتاز کردے (۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں شی کی تحدید سے مراد اس کے حدود کو ذکر کرنا ہے۔ اور یہ زیادہ تر زمین وجائیداد میں مستعمل ہے جیسا کہ لوگ کہتے ہیں: "إن ادعى عقارًا حدده" (اگر کسی نے کسی زمین کا دعوی کیا ہے تو وہ اس کی تحدید کرے) یعنی مدعی اس کے حدود بیان کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تعیین:

۲- تعیین الشی کا معنی ہے: کئی چیزوں میں سے کسی ایک کو خاص کرنا، کہا جاتا ہے: "عینت النیة" جب تم کسی متعین روزہ کی نیت کرو، اور اسی سے خیار تعیین ہے، یعنی یہ کہ خریدار دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کو اس شرط پر خریدے کہ وہ اس کو تین دنوں کے اندر اندر متعین کرے گا (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''حدّ''۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، ۴/ ۳۲۱، الفتاوی البزازیہ علی الہندیہ ۵/ ۴۱۶، فتح القدیر ۷/ ۱۵۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۴۔

ب-تقدیر:

۳-تقدیر قدر سے ماخوذ ہے۔ اور کسی شئی کا قدر اور اس کی مقدار اس کے اندازہ کرنے کا آلہ ہے، لہذا التقدیر کا معنی ہے: کسی شئی کی مقدار مقرر کرنا یا اس کا اندازہ کرنا، یا کسی امر کی درستگی اور تیاری میں غور وفکر کرنا۔ اور اسی سے قاضی کی طرف سے تعزیر میں جرم سے باز رکھنے والی ایسی سزا کی تقدیر (تعیین) ہے جو جرم اور مجرم کے مناسب حال ہو (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- زمین وجائداد سے متعلق عقود میں معقود علیہ (مبیع) کی حد بیان کرنا جس سے جہالت ختم ہوجائے، صحت عقد کے لئے شرط ہے، اور دعوی کے صحیح ہونے کے لئے اس کی حد بیان کرنا شرط ہے، کیونکہ زمین کو حاضر کرنا ممکن نہیں اور اشارہ سے اس کی پہچان کرانا دشوار ہے تو حدود کے ذریعہ ہی اس کی پہچان کرائی جائے گی چنانچہ مدعی حدود اربعہ کو بیان کرے گا اور حدود والوں کے نام ونسب اور محلہ اور شہر کا ذکر کرے گا ورنہ دعوی صحیح نہ ہوگا (۲)۔

اس کی تفصیل ''دعوی'' کی اصطلاح میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء مدعا (وہ شئی جس کا دعوی کیا جائے) کی تحدید کو ''کتاب الدعوی'' میں اور معقود علیہ (مبیع) کی تحدید کو ''بیع'' اور ''اجارہ'' وغیرہ میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱) لسان العرب مادۂ ''قدر''، ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، المغنی ۸/ ۳۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۲۱، الاختیار ۲/ ۱۱۰، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۵۲۔

تحرّف

تعریف:

۱-تحرّف کا ایک معنی لغت میں مائل ہونا اور کسی شئی سے اعراض کرنا ہے۔

کہا جاتا ہے: **حرف عن الشئ یحرف حرفًا و تحرف:** اس نے اعراض کیا، اور جب کوئی شخص کسی شئی سے رخ پھیرے تو کہا جاتا ہے: **تحرّف** (۱)۔

اور اصطلاح میں اس کا اطلاق جنگ میں تحرف اختیار کرنے پر ہوتا ہے یعنی یہ کہ مقتضائے حال کے مطابق جنگ کی ایک پوزیشن کو چھوڑ کر دوسری کوئی ایسی پوزیشن اختیار کی جائے جو جنگ کے زیادہ مناسب ہو، یا ایک جماعت کو چھوڑ کر کسی دوسری ایسی جماعت سے لڑنے کا قصد کیا جائے جو اس سے زیادہ اہم ہو، یا دشمن پر بھرپور حملہ کے لئے اس کی کسی ایسی کمین گاہ کی تلاش کر کے جس کو پانا ممکن ہو، اس سے جنگ تک رسائی حاصل کی جائے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اگر مسلمانوں اور کافروں کی فوج میں مقابلہ ہو اور کافروں کی تعداد مسلمانوں سے دوگنی ہو یا کم ہو تو بھاگنا اور واپس ہونا حرام ہے۔

(۱) لسان العرب الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''حرف''۔

(۲) تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۸۱ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ بمصر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۵۱، ۵۵۲ طبع المنار بمصر طبع اول، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۵ طبع دار الفکر بیروت۔

الا یہ کہ وہ جنگ کے لئے چال چل رہا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لئے چال چلنے کے قصد سے واپس ہونا جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ، وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ اِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ''[1] (اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے میدان جنگ میں ہو تو تم ان کے سامنے پیٹھ مت پھیرو اور جو ان کے سامنے اس دن پیٹھ پھیرے گا سوائے اس کے کہ جنگ کی چال چلنا چاہتا ہو یا کسی دوسری فوج سے جا ملنا چاہتا ہو تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا جو بہت ہی برا ٹھکانہ ہے)۔

دوران جنگ چال چلنے والا شخص وہ ہے جو حالات کے تقاضہ کے مطابق ایک سے دوسری جگہ چلا جائے، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ تنگ جگہ سے کشادہ جگہ کی طرف منتقل ہو جائے تاکہ دشمن جنگ کے لئے ایک کشادہ اور ہموار زمین کی طرف اس کا پیچھا کرے، یا وہ ایک کھلی جگہ سے دوسری کسی ایسی جگہ کی طرف منتقل ہو جائے جو کھلی ہوئی نہ ہو تاکہ وہ اس جگہ گھات میں رہے اور حملہ کردے، یا اپنی جگہ سے اس جگہ منتقل ہو جائے جو اس کے مقابلہ میں ہوا یا دھوپ یا پیاس سے زیادہ محفوظ ہو، یا ان کے سامنے بھاگے تاکہ ان کی صفیں ٹوٹ جائیں اور اس کو ان میں موقعہ مل جائے، یا پہاڑ وغیرہ کا سہارا لے جو جنگ کرنے والوں کا طریقہ رہا ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک دن خطبہ دے رہے تھے کہ اچانک فرمایا: ''یا ساریة بن زنیم الجبل'' (اے ساریہ بن زنیم پہاڑ کی طرف ہو جاؤ) حالانکہ انہوں نے ساریہ کو عراق کے ایک گوشہ میں وہاں کے باشندوں سے جنگ کرنے کے لئے بھیج رکھا تھا۔ جب فوج واپس آئی تو اس نے بتایا کہ اس کا مقابلہ دشمن سے جمعہ کے دن ہوا، دشمن غالب آ رہا تھا کہ اس نے حضرت عمرؓ کی آواز سنی تو وہ پہاڑ کی طرف چلی گئی اور دشمن سے محفوظ ہو گئی اور دشمن پر غالب آ گئی۔

اور جنگی چال چلنا بلا اختلاف جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مگر مالکیہ نے اس کو امیر المومنین اور امیر لشکر کے علاوہ کے لئے جائز قرار دیا ہے اور جہاں تک ان دونوں کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہ ناجائز ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے نقص اور خرابی پیدا ہوتی ہے[1]۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح ''جہاد'' ہے۔

(۱) سورۂ انفال ر ۱۵، ۱۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰، تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۸۰، ۱۸۳، تفسیر الطبری ۹/ ۲۰۰، ۲۰۱، بدائع الصنائع ۷/ ۹۹ طبع اول (الجمالیہ) مصر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، ۶۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۵۱، ۵۵۲، کشاف القناع ۳/ ۶۴، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۵ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر۔

تحرّی

تعریف:

۱-تحری کا لغوی معنی ارادہ کرنا اور تلاش کرنا ہے، چنانچہ کہنے والے کہتے ہیں: ''تحری مسرتک''، یعنی میں آپ کی رضا چاہتا ہوں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:''فَأُولَئِکَ تَحَرَّوْا رَشَدًا''(۱) (اس نے تو بھلائی کا راستہ ڈھونڈ نکالا) اور اسی سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: ''تحروا لیلة القدر في الوتر من العشر الأواخر......''(۲)(آخری عشرہ کی طاق راتوں میں شب قدر کو تلاش کرو) یعنی اس کی تلاش کا اہتمام کرو(۳) اور اصطلاح میں یہ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنا، یا کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہونے کے وقت غالب گمان کے ذریعہ اس کی تلاش کرنا ہے(۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اجتہاد (کوشش کرنا):

۲-تحری اور اجتہاد دو قریب المعنی الفاظ ہیں، اور ان دونوں کا مفہوم

(۱) سورۂ جن ر ۱۴۔

(۲) حدیث: ''تحروا لیلة القدر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، متن اللغہ، الصحاح مادۂ ''حری''، الموسوعہ ۱۰ر ۱۸۵ طبع دار المعرفہ، القرطبی ۱۹ر ۱۶۔

(۴) ابن عابدین ۱ر ۱۹۰، ۴ر ۱۶۷، المبسوط ۷ر ۱۸۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مطالب أولی النہی ۱ر ۵۵۔

مقصود کو حاصل کرنے کے لئے پوری کوشش کرنا ہے، مگر لفظ اجتہاد علماء کے عرف میں مجتہد کی طرف سے کی گئی اس انتہائی کوشش کے ساتھ خاص ہو گیا ہے جو احکام شریعت کا علم حاصل کرنے کے لئے وہ صرف کرتا ہے، نیز اس کوشش کے ساتھ جو پیش آنے والے واقعہ کا حکم دلائل سے معلوم کرنے کے سلسلے میں صرف کی جاتی ہے۔

تحری کبھی دلیل سے ہوتی ہے اور کبھی بغیر کسی علامت کے کے محض قلب کی شہادت سے(۱)۔

اس طرح ہر اجتہاد تحری ہے اور ہر تحری اجتہاد نہیں۔

ب-توخی (ارادہ کرنا):

۳- توخی ''وخی'' سے ماخوذ ہے بمعنی ارادہ کرنا، اس طرح تحری اور توخی برابر ہیں، مگر توخی کا استعمال معاملات میں ہوتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دو شخصوں سے جو میراث کے متعلق جھگڑ رہے تھے فرمایا: ''اذهبا و توخیا، و استهما، ولیحلل کل واحد منکما صاحبه''(۲)(جاؤ حق کا قصد کرو اور قرعہ اندازی کرلو اور تم میں کا ہر شخص اپنے ساتھی کو بری کردے)۔

اور تحری کا بیشتر استعمال عبادات میں ہوتا ہے(۳) جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا شک أحدکم في الصلاة فلیتحر الصواب''(۴)(جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک

(۱) المستصفی للغزالی ۲ر ۳۵۰، الفروق فی اللغہ ۶۹، ۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۹۰ طبع دار التراث العربی بیروت۔

(۲) حدیث: ''اذهبا و توخیا'' کی روایت احمد (۶ر ۳۲۰ طبع المیمنیہ) اور ابو داؤد (۴ر ۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۳) الموسوعہ ۱۰ر ۱۸۶ طبع دار المعرفہ، متن اللغہ مادۂ ''وخی''۔

(۴) حدیث: ''إذا شک أحدکم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہوجائے تو اسے چاہئے کہ درست پہلو کا قصد کرے)۔

ج-ظن (گمان کرنا):

۴-ظن کا معنی ہے: نقیض (مخالف) کے احتمال کے ساتھ راجح پہلو کا ادراک، چنانچہ ظن میں دو امور میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہوتا ہے، تو یہ اگر بلا دلیل ہو تو قابل مذمت ہے اور تحری میں غالب گمان کے ذریعہ ترجیح دینا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے ذریعہ علم کے ایک پہلو تک رسائی ممکن ہے اگرچہ اس کے ذریعہ کسی ایسے امر تک رسائی نہیں ہوسکتی جو علم کو مستلزم ہو، اور ظن کا استعمال کبھی یقین کے معنی میں بھی ہوتا ہے[۱] جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ"[۲] (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے)۔

د-شک:

۵- شک کا معنی ہے: برابر درجہ کے احتمالات کے درمیان تردد، یعنی اس کے بغیر کہ شک کرنے والے کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو[۳]۔

تحری شک کو زائل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

شرعی حکم:

۶-تحری مشروع ہے اور اس پر عمل کرنا جائز ہے۔ اس کی دلیل کتاب وسنت اور عقل سے ہے:

کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت ہے: "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ

(۱) المبسوط ۱۸۶/۱۰ طبع دار المعرفة، التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر مادۃ "ظن"۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔
(۳) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی مادۃ "شک"، المبسوط ۱۸۶/۱۰۔

آمَنُوْا اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ، اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ، فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ"[۱] (اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کرکے آئیں تو ان کا امتحان کرلیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو)۔

اور یہ تحری اور غالب گمان کے ذریعہ ہوگا اور اسی پر علم کا اطلاق کیا گیا ہے۔

اور سنت سے دلیل وہ دو حدیثیں ہیں جو توخی سے متعلق بحث کے ضمن میں گذر چکی ہیں۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے متعلق اجتہاد پر عمل کرنا جائز ہے، اور یہ غالب رائے پر عمل کرنا ہے، پھر اسے احکام شرع کے نصوص میں سے ایک نص قرار دے دیا گیا اگرچہ ابتداءً اس سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔ اسی طرح تحری بھی ادائیگی عبادت تک رسائی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے اگرچہ اس کے ذریعہ عبادت کا اثبات ابتداءً نہیں ہوتا[۲]۔

علاوہ ازیں احکام شرع میں تحری کا بیان بہت سی جگہوں پر ہوا ہے، اور مقامات کے اختلاف سے اس کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے:

اول: پاک اور ناپاک اشیاء کے باہم مل جانے کی صورت میں پاک شئی کو معلوم کرنے کے لئے تحری کرنا:

الف-برتنوں کا باہم مل جانا:

۷- اگر وہ برتن جن میں پاک پانی ہو ایسے برتنوں کے ساتھ مل جائیں جن میں ناپاک پانی ہو، اور معاملہ مشتبہ ہوجائے اور اس کے

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔
(۲) المبسوط ۱۸۵/۱۰، ۱۸۶۔

پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ ہو نیز پاک ناپاک سے ممتاز نہ ہو سکے:

تو اگر غلبہ پاک پانی والے برتنوں کا ہو تو حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک تحری کی جائے گی۔ اس لئے کہ حکم غالب کا ہوتا ہے اور غالب ہونے کے اعتبار سے پاک پانی کا استعمال اس پر لازم ہوگا، اور تحری کے ذریعہ اس کے صحیح تک پہنچنے کی امید ہے، نیز اس وجہ سے کہ اباحت کا پہلو راجح ہے۔

اور اگر غلبہ ناپاک برتنوں کا ہو یا دونوں برابر ہوں تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت پینے کے لئے جائز ہے، کیونکہ اس کے پاس اس کا کوئی بدل نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس کا ایک بدل ہے (۱)۔

امام احمد اور ان کے بیشتر اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ تحری جائز نہیں ہے اگر چہ غلبہ پاک برتنوں ہی کا ہو (۲)۔

اور شافعیہ کے نزدیک دونوں حالتوں میں تحری جائز ہے، چنانچہ وہ اغلب سے وضو کرے گا، اس لئے کہ یہ نماز کے لئے شرط ہے، لہذا اس کے لئے تحری اسی طرح جائز ہے جیسے قبلہ کے لئے (۳)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب اس کے پاس تین برتن ناپاک ہوں یا ناپاکی سے ملوث ہوں اور دو پاک ہوں اور باہم گڈمڈ ہو جائیں تو وہ تین دفعہ ناپاک برتنوں کی تعداد کے مطابق تین برتنوں سے وضو کرے اور چوتھی مرتبہ چوتھے برتن سے وضو کرے اور ہر وضو سے نماز ادا کرے (۴)۔

اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے ایک دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ وہ ہر ایک برتن سے وضو کر کے نماز ادا کرے (۱)، تفصیل ''اشتباہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب- کپڑوں کا باہم مل جانا:

۸- اگر کسی شخص پر پاک کپڑے ناپاک کپڑے کے ساتھ مشتبہ ہو جائیں اور ان کے درمیان امتیاز ناممکن ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ یقینی طور پر کوئی پاک کپڑا نہ ہو اور نہ کوئی ایسی چیز اس کے پاس ہو جس سے وہ ان کو دھو سکے اور وہ ناپاک سے پاک کو ممتاز نہ کر سکتا ہو اور اسے نماز کی ضرورت ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ تحری کرے گا، مالکیہ اور مزنی کو چھوڑ کر شافعیہ کا بھی مشہور مذہب یہی ہے، اور وہ اس کپڑے میں نماز پڑھے جس کے متعلق اس کی تحری یہ ہو کہ وہ پاک ہے، خواہ غلبہ پاک کپڑوں کا ہو یا ناپاک کپڑوں کا یا دونوں کپڑے برابر ہوں۔

اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے فرمایا کہ تحری جائز نہیں ہے، اور انہی کپڑوں میں سے ناپاک کپڑوں کی تعداد کے بقدر کپڑا پہن کر نماز ادا کرے، اور ایک دفعہ دوسرے کپڑے کو پہن کر مزید نماز پڑھے۔ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل نے فرمایا کہ صحیح قول کے مطابق مشقت کو دفع کرنے کے لئے تحری کرے گا۔

اور ابو ثور اور مزنی نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کو پہن کر نماز نہ پڑھے، جیسا کہ برتن کے متعلق ان دونوں کا قول ہے (۲)۔

ج- مذبوح جانور کا مردار کے ساتھ مل جانا:

۹- اگر مردار جانوروں کے ساتھ مذبوح جانور مل جائے تو حنفیہ کا

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۲۰۱، ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۴۶۹، ۴۰۷، المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۲) المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱۔

(۴) الدسوقی ۱/ ۸۳۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۲۰۰، ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۴۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۹، الحطاب ۱/ ۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷، ۱۸، المغنی ۱/ ۶۳، دیکھئے: اشتباہ کی اصطلاح۔

خیال یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مطلقاً تحری کرنا جائز ہے، یعنی چاہے غلبہ مذبوح جانور کا ہو یا مردار کا یا دونوں برابر ہوں۔

اور حالت اختیار میں تحری جائز نہیں الا یہ کہ غلبہ حلال کا ہو۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی صورت میں تحری کی مطلقاً اجازت نہیں ہے[1]۔

د- حالت حیض میں تحری:

۱۰- اگر کوئی عورت اپنے ایام حیض کی گنتی اور اس کی تاریخ بھول جائے اور حیض وطہر کے درمیان اس کی حالت مشتبہ ہو جائے تو جمہور فقہاء کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس پر تحری کرنا لازم ہے، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ حالت حیض میں ہے تو اسے اسی کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ پاک ہے تو اسے پاک عورتوں کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گمان غالب بھی ایک دلیل شرعی ہے۔

اور اگر وہ متحیرہ ہو جائے اور اس کا گمان غالب کسی طرف نہ ہو تو یہ متحیرہ ہے یا بھولنے والی ہے، لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ احکام میں احتیاط پر عمل کرے[2]۔

اور اس کے احکام کی تفصیل کے لئے ''حیض'' اور ''استحاضہ'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: استدلال اور تحری کے ذریعہ قبلہ معلوم کرنا:

۱۱- اگر نمازی استقبال قبلہ پر قادر ہو اور وہ مکہ میں ہو اور کعبہ کو دیکھنے اور اس کا مشاہدہ کرنے کی حالت میں ہو تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس پر عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اور ذات کعبہ کے بالمقابل ہونا لازم ہے۔

اور اگر کعبہ سے دور اور اس سے غائب ہو تو حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ غور وفکر کے ذریعہ جہت کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اس کے لئے کافی ہوگا، اور عین کعبہ کے سامنے ہونا ضروری نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی اظہر ہے اور امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

اور شافعیہ کا قول اظہر جو مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ سے ایک روایت بھی ہے، یہ ہے کہ اس پر عین کعبہ کے سامنے ہونا لازم نہیں[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک صحابہ کی محرابوں کی موجودگی میں غور وفکر کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی ان محرابوں کی موجودگی میں جس کی طرف رخ کر کے بار بار نمازیں ادا کی گئی ہوں۔

اسی طرح غور وفکر کرنا اس وقت بھی جائز نہیں جب اس جگہ رہنے والوں میں کوئی ایسا شخص اس کے پاس موجود ہو جو جہت قبلہ سے واقف ہو اور وہ اس سے دریافت کر سکتا ہو، بشرطیکہ وہ مقبول الشہادت ہو، لہذا ذمی، جاہل، فاسق اور بچہ کی خبر کا اس جگہ کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر کسی نماز کے لئے پرانی بنائی ہوئی محرابوں کے ذریعہ رہنمائی حاصل کر کے یا قبلہ سے واقف کسی ایسے شخص سے دریافت کر کے جو اس جگہ کا مقبول الشہادت ہو، عین کعبہ یا جہت کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا ممکن نہ ہو تو اگر وہ شخص قبلہ سے متعلق غور وفکر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس پر غور وفکر کرنا لازم ہے اور قبلہ کے سلسلہ میں

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ابن عابدین ۵/ ۲۳۱، الفروق للقرافی ۱/ ۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۹، اسنی المطالب ۱/ ۲۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳/ ۱۰۶، القواعد لابن رجب رص ۲۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۶، المغنی ۱/ ۳۲۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸، طبع دار الکتاب العربی، الحطاب ۱/ ۵۰۸ طبع دار الفکر بیروت، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/ ۴۳۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

تحری ۱۳

غور وفکر کی صلاحیت رکھنے والا شخص وہ ہے جو دلائل قبلہ سے واقف ہو، جو یہ ہیں: ستارے، سورج، چاند، ہوا، پہاڑ، نہریں اور ان کے علاوہ دوسرے ذرائع اور علامات اگرچہ وہ احکام شرع سے ناواقف ہو، اس لئے کہ ہر وہ شخص جو کسی شی کی علامات کا علم رکھتا ہو وہ اس کے متعلق غور وفکر کرنے والوں میں سے ہے، اگرچہ وہ اس کے علاوہ امور سے ناواقف ہو۔

اور اگر وہ علامات قبلہ سے ناواقف ہو یا اندھا ہو تو وہ مقلد ہوگا، اگرچہ وہ اس کے علاوہ امور سے واقف ہو(۱)۔

لہذا وہ نمازی جو غور وفکر کرنے پر قادر ہو اگر بغیر غور وفکر کے نماز پڑھ لے تو جمہور فقہاء کے اقوال سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ قبلہ کی طرف رخ کرکے ادا کی گئی ہو۔ اسی طرح اگر اس کے غور وفکر نے ایک جہت کی طرف رہنمائی کی اور اس نے اس کے علاوہ کی جانب رخ کرکے نماز پڑھ لی، پھر اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے جہت کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز ادا کی ہے تو بھی اس کی نماز ائمہ اربعہ کے نزدیک باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے واجب کو ترک کردیا ہے جیسا کہ اگر کسی نے نماز پڑھ لی یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ محدث ہے پھر معلوم ہوا کہ وہ تو پاک ہے(۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے ''استقبال'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

۱۳ - جو شخص علامات کے ذریعہ قبلہ معلوم کرنے سے عاجز ہو، بایں طور کہ قید یا بادل کی وجہ سے علامات اس پر مخفی ہوں، یا وہ اس پر مشتبہ ہوجائیں یا وہ آپس میں متعارض ہوجائیں اور وہاں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس کو بتائے، تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب جو مالکیہ کا قول معتمد بھی ہے، یہ ہے کہ اس پر تحری کرنا لازم ہے اور اس کی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ انسان بقدر وسعت و امکان ہی مکلف ہے، اور اس کی قدرت میں صرف تحری ہی ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ احترام وقت کے پیش نظر جس جہت کی طرف بھی ممکن ہو نماز پڑھ لے، خواہ وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو، اور چونکہ اس قسم کا واقعہ نادر ہے اس لئے قضا کرے(۱)۔

اور اس سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عامر بن ربیعہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ فنزل قول الله تعالى: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ"(۲) (ہم نبی ﷺ کے ساتھ ایک تاریک رات میں تھے، چنانچہ ہم یہ نہ معلوم کرسکے کہ قبلہ کس طرف ہے، اور ہم میں ہر شخص نے اپنے اپنے خیال کے مطابق نماز ادا کی پھر جب صبح ہوئی تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو اللہ تعالی کا یہ ارشاد نازل ہوا: سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے) اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ تحری کرنے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی، المبسوط ۱۰/ ۱۹۰، ۱۹۲ طبع دار المعرفہ، الحطاب ۱/ ۵۰۹، دار الفکر الدسوقی ۱/ ۲۲۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/ ۴۴۰، ۴۴۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) مذاہب اربعہ کے ساتھ حوالہ جات۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۹، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸، فتح القدیر ۲۳۴، ۲۳۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۱/ ۴۴۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵

حضرت عامر بن ربیعہ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس سے متعلق حدیثیں ذکر کی ہیں پھر انہوں نے فرمایا کہ ان سب کی سندوں میں ضعف ہے اور شاید ان میں سے بعض بعض کو تقویت پہنچاتی ہیں (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۷۸ طبع الاندلس)۔

والے کا قبلہ وہ جہت ہے جس کا وہ قصد کرے۔

سوم: نماز میں تحری کرنا:

۱۳ - جس شخص کو نماز میں شک ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں، تو حنفیہ کے نزدیک اگر اس کو نماز میں بکثرت شک لاحق ہوتا ہو اور اس کی ایک رائے ہو تو وہ تحری کرے گا اور اپنی غالب رائے پر بنا کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من شک في الصلاۃ فلیتحر الصواب'' (۱) (جس کو نماز میں شک ہو جائے تو وہ درست پہلو کو تلاش کرے)۔

اور مالکیہ کے نزدیک کم پر بنا کرے گا اور جس رکعت میں شک ہوا ہے اس کو مطلقاً دوبارہ ادا کرے گا۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر درمیان نماز میں شک ہو جائے تو کم کو اختیار کرنا اس کے لئے لازم ہے اور وہ سجدۂ سہو کرے گا، اور اگر سلام کے بعد شک ہو تو ان کے نزدیک دو اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ تلافی کے لئے کھڑا ہو جائے گا گویا اس نے سلام پھیرا ہی نہیں اور دوسرا قول: یہ ہے کہ فراغت کے بعد اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں تنگی ہے۔

اور حنابلہ اپنے مشہور مذہب کے مطابق امام اور منفرد کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ جو شخص امام ہو اور اسے شک ہو جائے اور معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعت نماز ادا کی ہے تو وہ تحری کرے گا اور اپنے گمان غالب پر بنا کرے گا، اور منفرد یقین یعنی کم پر بنا کرے گا۔ اور ایک روایت کے مطابق امام کی طرح اپنے غالب ظن پر بنا کرے گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس کی کوئی رائے ہو اور جب اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو وہ یقین پر بنا کرے گا، خواہ امام ہو یا منفرد (۱)۔

چہارم: روزہ میں تحری کرنا:

۱۴ - جو شخص قید میں ہو یا شہر سے دور دراز اطراف میں ہو یا دار الحرب میں ہو جس کی وجہ سے اس کے لئے خبر کے ذریعہ مہینوں کا معلوم کرنا ممکن نہ ہو، اور رمضان کا مہینہ اس پر مشتبہ ہو جائے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر تحری کرنا اور ماہ رمضان کو معلوم کرنے کے لئے کوشش کرنا لازم ہے، کیونکہ اس کے لئے تحری اور کوشش کے ذریعہ ایک فرض کا ادا کرنا ممکن ہے، لہذا استقبال قبلہ کی طرح یہ بھی لازم ہوگا۔

اگر اس کے دل میں کوئی ایسی علامت ہو جس کی بنا پر گمان غالب یہ ہو کہ رمضان کا مہینہ شروع ہو گیا ہے تو وہ روزہ رکھ لے، پھر اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے ماہ رمضان کو پا لیا ہے، یا کوئی حالت منکشف نہ ہو سکے تو عام فقہاء کے قول کے مطابق یہ اس کے لئے کافی ہوگا، کیونکہ اس نے کوشش کے ذریعہ اپنا فرض ادا کر دیا اور تحری کے ذریعہ مقصود کو پا لیا۔

اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ اس نے اس سے ایک ماہ قبل ہی روزہ رکھ لیا ہے تو ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ اس نے وجوب عبادت کے سبب سے قبل ہی عبادت کو ادا کیا ہے، لہذا یہ کافی نہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص وقت سے پہلے نماز پڑھ لے۔ اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ رمضان کے گزر جانے کے بعد اگر واضح ہوا تو یہ کافی ہوگا، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جو

---

(۱) حدیث: ''من شک في الصلاۃ فلیتحر الصواب'' کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲، ۳۰۳، الدسوقی ۱/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۹، الوجیز ۱/ ۵۱، المغنی ۲/ ۱۷، ۱۸۔

سال میں صرف ایک ہی دفعہ ادا کی جاتی ہے لہذا جائز ہے کہ غلطی سے وقت سے پہلے ادا کر لینے سے یہ فرض ساقط ہو جائے۔

اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس نے رمضان کے بعد کے ایک ماہ کا روزہ رکھا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہو جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، اور یہ دو شرطوں کے ساتھ صحیح ہوگا: تعداد کا پورا کرنا (یعنی پورے تیس دن روزے رکھے گئے ہوں) اور ماہ رمضان کے لئے رات سے نیت کرنا، کیونکہ یہ قضا ہے اور قضا میں ان دونوں شرطوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول یہ کہ وہ عذر کی وجہ سے ادا ہوگا، اس لئے کہ عذر بسا اوقات غیر وقت کو وقت بنا دیتا ہے، جیسے کہ جمع بین الصلاتین کی صورت میں۔

اور اس صورت میں اگر وہ مہینہ جس میں اس نے روزہ رکھا ہو ناقص ہو اور جس رمضان کا دوسرے لوگوں نے روزہ رکھا ہو وہ مکمل ہو تو ایک دن روزہ رکھ لے، اس لئے کہ اس کے بعد دوسرے ماہ کا روزہ قضا ہوگا۔ اور قضا کے لئے ضروری ہے کہ وہ فوت شدہ کے بقدر ہو۔

اور شافعیہ کے دوسرے قول یعنی یہ کہ یہ بھی ادا ہوگا، کے مطابق یہ کافی ہوگا، اگر چہ اس نے ناقص صورت میں روزہ رکھا ہو اور دیگر لوگوں نے مکمل روزہ رکھا ہو، اس لئے کہ مہینہ تو دو چاندوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس نے کچھ روزے رمضان میں رکھے اور کچھ رمضان کے علاوہ دوسرے ماہ میں تو جو روزے رمضان میں یا رمضان کے بعد کے مہینہ میں رکھے وہ کافی ہوں گے اور جو اس نے رمضان سے قبل رکھے ہوں وہ کافی نہ ہوں گے۔

اور اگر یہ گمان ہوا کہ ابھی رمضان کا مہینہ نہیں آیا تھا کہ اس نے روزہ رکھ لیا تو یہ کافی نہ ہوگا، گرچہ اس نے صحیح رکھا ہو، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس کو ماہ رمضان کی آمد میں شک ہو جائے اور اس کی آمد کے سلسلے میں اس کا ظن غالب نہ ہو۔

اور اگر اس شخص نے جس پر مہینے گڈمڈ ہو گئے غور وفکر پر قادر ہونے کے باوجود بغیر غور وفکر اور تحری کے روزہ رکھ لیا تو یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کہ وہ شخص جس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے[1]۔

اور جس شخص کو بادل کے دن میں غروب آفتاب میں شک ہو جائے اور وہ تحری نہ کرے تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے، کیونکہ اصل دن کا باقی رہنا ہے[2]۔

پنجم: زکاۃ کے مستحقین کی شناخت میں تحری کرنا:

۱۵ - اگر کسی کو اس شخص کے متعلق شک ہو جائے جس کو وہ زکاۃ دے رہا ہے تو اس پر تحری کرنا لازم ہے، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو وہ فقیر ہے تو اس کو دے دے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ وہ فقیر ہے یا اس کا کچھ حال معلوم نہیں ہوا تو بالاتفاق جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ وہ مالدار ہے تو امام ابو حنیفہ و امام محمد کا ایک قول اور امام ابو یوسف کا قول اول بھی یہی ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر اس کا دوبارہ ادا کرنا لازم ہوگا اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر غور وفکر کے بعد زکاۃ ایسے شخص کو دے جو درحقیقت مستحق نہیں ہے، جیسے کہ مالدار یا کافر کو یہ گمان کرتے ہوئے دے کہ یہ مستحق ہے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی اس کے متعلق دو روایتیں ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ کافی ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کافی نہ ہوگا[3]۔

(۱) المبسوط ۳/ ۵۹ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۵۱۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/ ۳۱۷ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۱۶۱، ۱۶۳، کشاف القناع ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع عالم الکتب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، ۱۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۱۶۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) المبسوط ۱/ ۱۸۷، ۱۸۹، الدسوقی ۱/ ۵۰۱، المغنی ۳/ ۶۶۷، ۶۶۸۔

اس کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے اصطلاح ''زکاۃ'' کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ششم: چند متعارض قیاسوں کے درمیان تحری کرنا:

۱۶- جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے اور اس جگہ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی دلیل نہ ہو اور نہ عمل کے ذریعہ ہی کسی ایک کو اختیار کرنا ثابت ہو تو تحری کرنا ضروری ہے۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تحری لازم نہیں بلکہ مجتہد کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے، اور اسی اختلاف پر وہ تحری بھی مبنی ہے جو دو صحابیوں کے اقوال کے درمیان کی گئی ہو ان لوگوں کے مذہب کے اعتبار سے جو قول صحابہ کی حجیت کے قائل ہیں [1]۔ تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۷- کتب فقہ کے بہت سے ابواب میں تحری کا ذکر آیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں: کتاب الصلاۃ میں استقبال قبلہ اور سجدۂ سہو پر بحث کے ضمن میں، اور حیض وطہارت اور روزہ کے ابواب میں، اور صاحب ''المبسوط'' نے تحری کے لئے ''کتاب التحری'' کے عنوان سے ایک مستقل کتاب خاص کی ہے [2]، اسی طرح اس کے احکام کی تفصیل کے لئے ''استقبال''، ''استحاضہ'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۱۹۳۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۸۵۔

تحریش

تعریف:

۱- لغت میں تحریش کا معنی انسان یا حیوان کو اس طرح برانگیختہ کرنا ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے لڑپڑے، کہا جاتا ہے: "حرّش بین القوم" جب کوئی شخص ان میں فساد پھیلادے، اور بعض کو بعض کے خلاف برانگیختہ کردے۔

جوہری نے فرمایا کہ لوگوں اور جانوروں مثلاً کتے اور بیل وغیرہ میں سے بعض کو بعض کے خلاف برانگیختہ کرکے لڑائی بھڑکانا تحریش ہے، تو تحریش میں اس شخص کو جس کو برانگیختہ کیا جاتا ہے دوسرے پر مسلط کرنا ہوتا ہے [1]، اور شکاری کتے کو شکار پر مسلط کرنے کے لئے ''اشلاء'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔

اور تحریش کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحریض (آمادہ کرنا):

۲- تحریض کا معنی لڑائی وغیرہ کے لئے برانگیختہ کرنا ہے۔ اور اس کا استعمال خیر اور شر دونوں میں ہوتا ہے، اور اس کا بیشتر استعمال اس صورت میں ہوتا ہے جہاں ایک ہی فریق کو بھڑکانا مقصود ہو، اور

(۱) لسان العرب مادۂ ''حرش''۔

جہاں دونوں فریقوں کو برانگیختہ کرنا مقصود ہو اس جگہ تحریش کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔

شرعی حکم:

۳- فساد پھیلانے کے ارادہ سے لوگوں کی تحریش حرام ہے، کیونکہ یہ آپسی فساد کا ذریعہ ہے، اور اللہ تعالی کو فساد پسند نہیں، اور تحریش کی ایک شکل چغل خوری ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى، قال: صلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة"[1] (کیا میں تم کو روزہ، نماز اور صدقہ سے زیادہ اعلی درجہ کے عمل کا پتہ نہ بتادوں، تو صحابہؓ نے عرض کیا: ضرور بتادیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آپسی تعلقات کی درستگی، کیونکہ آپس کا اختلاف نیکیوں کو ختم کرنے والا ہے)۔

اور جانور مثلاً شکاری کتے یا اس کے مثل دوسرے جانور کی تحریش بمعنی برانگیختہ کرنا، غالب کرنا اور شکار کے ارادہ سے بھیجنا، مباح ہے۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جانوروں میں سے بعض کو بعض کے خلاف بھڑکا کر اور برانگیختہ کرکے ان کی تحریش حرام ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کی نادانی ہے جس سے جانوروں کو تکلیف پہنچتی ہے، اور بسا اوقات یہ بغیر کسی جائز مقصد کے اس کی ہلاکت کا سبب ہوجاتا ہے[2]۔

اور حدیث میں آیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن التحريش بين البهائم"[1] (نبی ﷺ نے جانوروں کے درمیان تحریش سے منع فرمایا ہے)۔

اور مسلمانوں کے درمیان فساد پھیلانے اور فتنہ برپا کرنے کے ارادہ سے تحریش حرام ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الشيطان قد يئس أن يعبد في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم"[2] (شیطان اس بات سے مایوس ہوچکا ہے کہ جزیرہ عرب میں اس کی عبادت کی جائے تحریش کو چھوڑ کر)۔

اور مشروع کام کے لئے آمادہ کرنے کا نام تحریض ہے۔ اور اسی سے گھڑسواری، تیر اندازی اور فنون حرب سیکھنے کے لئے تحریض ہے جو جائز ہے۔

اور بعض فقہاء کا خیال ہے کہ یہ مستحب ہے[3]۔

اس کی تفصیل "تحریض" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "ألا أخبركم....." کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۳) نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين"۔

(۲) عون المعبود ۴/ ۳۳۱، حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۳/ ۲۰۴، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۷، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۸۔

(۱) حدیث: "نهى عن التحريش بين البهائم" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۵۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے مرسل ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے اور اس میں قدرے ضعف ہے۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان قد يئس أن يعبد في جزيرة العرب......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۹۔

تحریض

تعریف:

۱-تحریض کا معنی لغت میں لڑائی پر ابھارنا اور اس پر اکسانا ہے۔ قرآن کریم میں ہے: "فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ"(۱) (تو آپ اللہ کی راہ میں قتال کیجئے۔ آپ پر یہ ذمہ داری نہیں ڈالی جاتی بجز اپنی ذات کے اور آپ مسلمانوں کو بھی آمادہ کرتے رہئے)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

حث (ابھارنا)، **تحریش** (برانگیختہ کرنا)، **إغراء** (بھڑکانا) اور **تہییج** (آمادہ کرنا) یہ سب تحریض سے قریب قریب ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تثبیط (باز رکھنا):

۲-تثبیط: ثبطه عن الأمر تثبيطاً کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو اس سے روک دیا اور باز رکھا، اور اسی کے مثل تخذیل ہے جس کا معنی ہے: کسی شخص کو کسی شخص کی مدد کرنے سے روکنا اور باز رکھنا۔ اس طرح تثبیط تحریض کی ضد ہے (۳)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۸۴۔
(۲) لسان العرب مادۂ "حرض"۔
(۳) مختار الصحاح۔

ب-إرجاف (بھڑکانے کے لئے بری خبر کا پھیلانا):

۳-إرجاف أرجف في الشيء کا مصدر ہے، یعنی وہ اس میں داخل ہوگیا، اور أرجف القوم کا معنی ہے: لوگوں کا بری باتوں اور فتنوں کے تذکرہ میں مشغول ہو جانا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ"(۱) (اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں)۔

اور یہ وہ لوگ ہیں جو ایسی جھوٹی خبریں گھڑتے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں میں گھبراہٹ ہوجاتی ہے (۲)۔

اس طرح إرجاف اس تثبیط کا ایک ذریعہ ہے جو تحریض کی ضد ہے۔

ج-تحریش (برانگیختہ کرنا):

۴-تحریش کا معنی ہے: انسان یا حیوان کو اس کے ہم جنسوں سے لڑنے کے لئے برانگیختہ کرنا۔ اور اس کا استعمال صرف بری چیزوں میں ہی ہوتا ہے اور اس کا تحقق اس صورت میں ہوگا جبکہ فریقین کو بھڑکایا جائے۔ اور اگر ایک ہی فریق کو بھڑکایا جائے تو وہ تحریض ہے۔

شرعی حکم:

۵-موضوع کے اختلاف کے اعتبار سے تحریض کا حکم مختلف ہوتا ہے: چنانچہ دوران جہاد قتال پر تحریض مطلوب ہے، یہی حکم بھلائی اور نیکی کرنے مثلاً مسکینوں اور یتیموں کو کھانا کھلانے پر تحریض کرنے کا بھی ہے، اور فساد اور ہر قسم کی برائی کے لئے تحریض حرام ہے۔

اور شکاری درندوں اور کاٹنے والے کتے کی تحریض معصوم الدم

(۱) سورۂ أحزاب/ ۶۰۔
(۲) لسان العرب مادۂ "رجف"۔

انسان یا مال محترم کے خلاف حرام اور موجب ضمان ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

قتال کے لئے مجاہدین کی تحریض:

۶- امام اور امیر جب کسی لشکر یا قافلہ کو جہاد میں نکلنے کے لئے تیار کریں تو ان کے لئے مسنون ہے کہ قتال کرنے، صبر کرنے اور جمے رہنے پر ان کی تحریض کریں[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۲] (تو آپ اللہ کی راہ میں قتال کیجئے، آپ پر ذمہ داری نہیں ڈالی جاتی بجز اپنی ذات کے اور آپ مسلمانوں کو بھی آمادہ کرتے رہئے)۔ اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ"[۳] (اے نبی ﷺ مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)۔

اس کی تفصیل "جہاد" کے باب میں ہے۔

مقابلہ کی تحریض:

۷- گھڑ دوڑ کے مقابلہ، تیر اندازی اور گھڑ سواری کے لئے مردوں کی تحریض مسنون ہے، اور امام کے لئے جائز ہے کہ بیت المال اور اپنے مال خاص سے اس کا معاوضہ ادا کرے، جیسا کہ دیگر افراد کے لئے بھی جائز ہے کہ اس کا معاوضہ ادا کریں، کیونکہ یہ نیک کام میں صرف کرنا ہے۔ اور اس پر ثواب دیا جائے گا،[۴] اس لئے کہ یہ اس کا ایک حصہ ہے جس کا حکم اللہ تعالی نے اپنے اس فرمان میں دیا ہے: "وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ"[۱] (اور ان کافروں کے لئے جس قدر تم سے ہو سکے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے سامان درست رکھو) نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ خرج يوما على قوم يتناضلون فقال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا"[۲] (نبی ﷺ ایک دن ایسے لوگوں کے پاس تشریف لے گئے جو تیر اندازی میں مقابلہ کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اسماعیل کی اولاد! تیر اندازی کرو، کیونکہ تمہارے باپ تیر انداز تھے)۔ نیز حدیث ہے: "ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي"[۳] (سنو! طاقت تو تیر اندازی ہے، سنو! قوت تو تیر اندازی ہے)، اسی طرح حدیث ہے: "إن الله يدخل الجنة بالسهم الواحد ثلاثة: صانعه يحتسب في صنعه الخير، والرامي به، ومنبله، الخ"[۴] (اللہ تعالی ایک ہی تیر کے بدلہ تین اشخاص کو جنت میں داخل فرمائے گا، اس کے بنانے والے کو جو اس کے بنانے میں نیکی کی نیت کرے، اور اس کے چلانے والے کو، اور اس کے دینے والے کو الخ)۔

تفصیل "سباق" کی اصطلاح میں ہے۔

جانور کی تحریض:

۸- اگر کسی نے کسی جانور کی تحریض کی اور اس نے کسی انسان کو

---

(۱) روض الطالب ۴/ ۱۸۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۸۴۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۸، المغنی ۸/ ۶۵۲۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "ارموا بني إسماعيل....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت سلمہ بن الاکوع سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألا إن القوة الرمي....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله يدخل الجنة بالسهم الواحد....." کی روایت احمد (۴/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

نقصان پہنچادیا تو تحریض کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ وہ اس کے نقصان کا سبب بنا ہے۔ یہ رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے [1]۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ کسی وسیع وعریض جگہ میں تھا، مثلاً جنگل میں پھر اس نے اس کو قتل کردیا تو اس کا کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس جانور کو اس شخص کے قتل کرنے پر آمادہ نہیں کیا تھا، اور جو فعل اس کی طرف سے پایا گا وہ مہلک نہیں۔ ہاں اگر وہ تنگ جگہ میں ہو یا ایسا خونخوار اور حملہ آور ہو کہ جنگل میں بھی اس سے بھاگ کر بچنا مشکل ہو تو اس بھڑکانے والے شخص پر ضمان واجب ہوگا [2] بشرطیکہ جانور اس کو فوراً قتل کردے۔ اور حنفیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

تفصیل "جنایات" کی اصطلاح میں ہے [3]۔

محرم (احرام والے شخص) کی طرف سے شکار کے لئے کتے کی تحریض:

۹- اگر کوئی محرم کسی کتے کو شکار کے لئے بھڑکائے تو وہ ضامن ہوگا، جیسے کہ کوئی غیر محرم شخص حرم میں ایسا کرے، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کا سبب بننا قدر مشترک ہے [4]۔

تفصیل "احرام" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴؍ ۴۷، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸؍ ۸۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹؍ ۱۴۳، الوجیز ۲؍ ۱۴۴۔
(۳) ابن عابدین ۵؍ ۳۹۰، فتح القدیر ۹؍ ۲۶۳۔
(۴) أسنی المطالب ۱؍ ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۳؍ ۱۴۸۔

تحریف

تعریف:

۱- تحریف لغت کے اعتبار سے "حرَّف الشيء" کا مصدر ہے، یعنی جب کوئی کسی چیز کو ایک کنارے رکھ دے یا اس کے کنارہ سے کچھ حصہ کو لے لے۔

اور تحریف الکلام عن مواضعہ کا معنی ہے: کسی کلام کو بدل دینا اور اس کو اس کی اصل جہت سے پھیر دینا، اور اسی سے یہود سے متعلق اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ" [1] (جو کلام کو اس کے موقعوں سے پھیرتے رہتے ہیں)۔ یعنی یہ لوگ کلمات کو ان کی جگہوں سے بدل دیتے ہیں [2]۔

اور اصطلاح میں تحریف کلمہ کی اس تبدیلی کا نام ہے جو کبھی اس کی حرکت کے بدلنے سے پیدا ہوتی ہے۔ جیسے الفَلک اور الفُلک اور جیسے الخَلق (اللہ کی مخلوقات) اور الخُلق (اخلاق انسانی)، یا کبھی ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دینے سے پیدا ہوتی ہے، خواہ وہ دونوں رسم الخط میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں، یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے بدل دینے سے جیسے "سری

(۱) سورۂ نساء ؍۴۶۔
(۲) دیکھئے: المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "حرف"، تفسیر جلالین اللہ تعالی کے ارشاد: "يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عن مواضعه" کے ضمن میں، حاشیۃ الصاوی علی الجلالین ۱؍ ۲۹۳ طبع بیروت۔

بالقوم" اور "سری في القوم" اور کبھی کلام میں زیادتی یا کمی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کبھی اس کو اس کی مراد کے علاوہ پر محمول کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اور علم اصول حدیث میں بعض لوگوں نے اس کو اس تبدیلی کے ساتھ خاص کیا ہے جو ایک کلمہ کو دوسرے ایسے کلمہ سے تبدیل کرنے کی صورت میں پیدا ہو جو رسم الخط اور نقطہ میں پہلے کلمہ کے مشابہ ہو اور حرکت میں اس کے خلاف ہو جیسے الخَلْقُ کو الخُلُقُ اور القَدَمُ کو القِدَمُ سے تبدیل کردینا۔ یہ اصطلاح ابن حجر کی ہے جیسا کہ "نخبۃ الفکر" اور اس کی شرح کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے[1] اور انہوں نے اس کو تصحیف کا مقابل قرار دیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تصحیف (پڑھنے میں غلطی کرنا):

۲- تصحیف لفظ کو اس طرح بدلنا ہے کہ اس کا معنی مراد بدل جائے۔ اور اس کی حقیقت غلطی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: **صحّفه فتصحّف**، یعنی اس نے اس کو بدل دیا تو وہ ایسا بدل گیا کہ مشتبہ ہوگیا[2]۔

اور تصحیف کی اصطلاحی تعریف میں دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ کلمہ کی تبدیلی کا نام تصحیف ہے، خواہ وہ نقطہ کے اختلاف سے ہو یا شکل کے اختلاف سے، یا ایک حرف کو دوسرے حرف سے یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے بدلنے کے ذریعہ ہو، ابن حجر سے پہلے بیشتر محدثین کی اصطلاح میں یہی تعریف رہی ہے، ان میں سے خطیب ہیں "الکفایۃ" میں، حاکم ہیں "معرفۃ علوم الحدیث" میں، نووی "التقریب" میں اور ابن الصلاح وغیرہ، یہ اس معنی کے لحاظ سے تحریف کے قریب قریب ہے مگر تحریف زیادہ جامع ہے، کیونکہ اس میں وہ تبدیلی بھی شامل ہے جو لفظ کے اپنی حالت پر برقرار رہنے کے ساتھ معنی میں کی جاتی ہے۔

اس طرح تصحیف کلمہ کے نقطہ یا شکل یا اس کے حروف میں تحریف کا نام ہے، اور جو اس کے علاوہ ہو وہ معنی میں تحریف ہے، ابن حجر اور ان کے مؤیدین کا خیال ہے کہ تصحیف ایک کلمہ کو دوسرے کسی ایسے کلمہ سے بدلنے کے ساتھ خاص ہے جو رسم الخط میں اس کے مشابہ ہو اور نقطہ میں اس کے خلاف ہو، العسکری کی کتاب "شرح التصحیف والتحریف" میں یہی اصطلاح ہے اور اس کی مثال "العذر" کو "الغدر" سے اور "الخطب" کو "الحطب" سے بدل دینا ہے۔

اور تحریف کی اس قسم کا نام تصحیف اس لئے رکھا گیا کہ بسا اوقات صحیفہ (کتاب) سے اخذ کرنے والے کے لئے کلمۂ مراد اور اس کلمہ کے درمیان جو صورت میں کلمۂ مراد سے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس سے مشتبہ ہوجاتا ہے، فرق کرنا ممکن نہیں ہوتا، بخلاف اس شخص کے جو اہل علم کی زبانی حاصل کرتا ہے[1]، یہ اشتباہ زیادہ تر دوسری صدی ہجری میں نقطہ کی ایجاد سے قبل پیش آتا تھا اور اس کے بعد کم ہوگیا مگر بالکل ختم نہیں ہوا حتی کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کی پابندی کرتے ہیں، کیونکہ نقطے کبھی کبھی اپنی جگہ سے ہٹ جاتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے۔

---

(۱) تصحیفات المحدثین للعسکری، المقدمہ رص ۴۰، لقط الدرر علی شرح نخبۃ الفکر رص ۸۲ القاہرہ مطبعہ عبدالحمید حنفی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "صحف"۔

(۱) نخبۃ الفکر رلقط الدرر ۸۳، التقیید والایضاح شرح مقدمہ ابن الصلاح للحافظ العراقی رص ۲۸۲، ۲۸۴ طبع بیروت دارالفکر ۱۴۰۱ھ، الکفایہ فی اصول الروایہ للخطیب البغدادی رص ۱۴۶، ۱۴۹، تدریب الراوی شرح تقریب النواوی رص ۳۸۴ طبع المدینۃ المنورہ، المکتبۃ العلمیہ ۱۳۷۹ھ تصحیفات المحدثین المقدمہ رص ۴۰۔

تحریف ۳-۴

ب-تزویر:

۳- زور کا لغوی معنی ہے: جھوٹ، اور تزویر کا معنی ہے: جھوٹ کی ملمع سازی(۱)۔

اور اصطلاح میں تزویر ہر وہ قول وعمل ہے جس کے ذریعہ باطل کو آراستہ کرنے کا ارادہ کیا جائے تا کہ اس کے حق ہونے کا گمان ہوجائے، چاہے یہ قول میں ہو مثلاً جھوٹی گواہی دینا یا فعل میں جیسے باطل کو ثابت کرنے کے مقصد سے تحریر یا سکوں کی نقل اتارنا۔

تو اس کے اور تحریف کے درمیان فرق یہ ہے کہ تزویر سے مقصد کی تبدیلی وجود میں آتی ہے، اور تحریف سے کبھی حقیقت بدل جاتی ہے اور کبھی نہیں بدلتی ہے۔ تحریف کبھی مقصود ہوتی ہے اور کبھی مقصود نہیں ہوتی، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

تحریف وتصحیف کے اقسام:

۴- تحریف یا تو لفظی ہوگی یا معنوی۔

تحریف لفظی کبھی سند میں ہوتی ہے جیسا کہ طبری نے عتبہ بن الندر کے نام میں تصحیف کی، اور اسے ابن البذر کہہ دیا۔

اور کبھی متن میں ہوتی ہے جیسے ابن لہیعہ نے حدیث: "احتجر النبی ﷺ فی المسجد"(۲) میں تصحیف کی اور "احتجم فی المسجد" کہہ دیا۔

اور لفظی کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جو حاسہ بصر سے دیکھی جا سکے جیسا کہ گذرا۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو سن کر معلوم کی جائے جیسا کہ بعض لوگوں نے عاصم احول کی حدیث روایت کی تو فرمایا: "واصل الأحدب" چنانچہ دارقطنی نے ذکر کیا ہے کہ یہ سماعت کی تصحیف ہے، نگاہ کی نہیں، گویا ان کا خیال یہ ہے (اصل علم تو اللہ ہی کو ہے) کہ یہ تحریر کے اعتبار سے مشتبہ نہیں بلکہ جن لوگوں نے اس کی روایت اس طرح کی ہے ان سے سننے میں کان نے غلطی کی ہے۔

اور تحریف معنوی یہ ہے کہ معنی میں بگاڑ پیدا ہوجائے، اس طرح کہ کسی فاسد تاویل کے ذریعہ لفظ کو غیر مرادی معنی پر محمول کیا جائے، خواہ یہ بالقصد ہو یا بلاقصد، اس کی ایک مثال وہ روایت ہے جو محمد بن المثنی العنزی نے بیان کی ہے۔ انہوں نے حدیث یوں بیان فرمائی: "إن النبی ﷺ صلی إلی عنزة"(۱) (یعنی نبی ﷺ نے نیزہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی)، تو انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ ہیں جن کو یہ شرف حاصل ہے کہ نبی ﷺ نے ہماری طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی ہے، حالانکہ یہاں عنزہ سے مراد تو وہ نیزہ ہے جو نبی ﷺ کے سامنے نصب کیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے اس کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی تھی، اور عنزہ سے قبیلہ عنزہ مراد نہیں ہے۔ اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک اعرابی نے دعوی کیا کہ جب نبی ﷺ نماز پڑھتے آپ کے سامنے ایک بکری کو کھڑا کر دیا جاتا تھا۔ یعنی اس نے عنزہ کے نون کو ساکن کر کے تصحیف کی (۲)۔

تحریف وتصحیف کا حکم:

تحریف یا تو کتاب اللہ میں مقصود ہوگی، یا احادیث نبویہ میں یا

---

(۱) مختار الصحاح مادۂ "زور"۔

(۲) حدیث: "احتجر النبی ﷺ فی المسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے تصحیف والی روایت مسند احمد (۵/ ۱۸۵ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "صلی النبی ﷺ إلی عنزة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مقدمہ ابن الصلاح/ص ۲۸۳، کشاف اصطلاحات الفنون/ص ۸۳۶، شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۲۹۶، ۲۹۸۔

تحریف ۵

ان دونوں کے علاوہ کلام میں:

الف- اللہ تعالیٰ کے کلام میں تحریف:

۵- اللہ تعالیٰ نے اس بات کی ضمانت لی ہے کہ وہ اپنی کتاب کے الفاظ اور اس کے حرف میں تبدیلی وتحریف سے اس کی حفاظت فرمائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قیامت تک اسی طرح باقی رہے گی جس طرح نازل کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"(۱) (قرآن ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، چنانچہ اس نے شیاطین کو اس کے سننے سے دور رکھا اور اس کے بھیجتے وقت ان کو شہاب ثاقب سے مارا اور قرآن کو ایسے صحیفوں میں کردیا جو مکرم ہیں، بلند مرتبہ ہیں، پاکیزہ ہیں۔ ایسے کاتبوں کے ہاتھوں میں ہیں جو معزز ہیں نیکوکار ہیں(۲) اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ اللہ کے کلام کو بدل دے اور اس میں تبدیلی کردے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ"(۳) (اور جب انہیں ہماری کھلی ہوئی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو جن لوگوں کو ہمارے پاس آنے کا کوئی کھٹکا نہیں ہے کہنے لگتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی اور قرآن لاؤ یا اسی میں ترمیم کردو، آپ کہہ دیجئے میں یہ نہیں کرسکتا کہ اس میں اپنے جی سے ترمیم کردوں، میں تو بس اسی کی پیروی کروں گا جو میرے پاس وحی سے پہنچتا ہے)۔

اور شریعت نے مسلمانوں کو قرآن کریم کے حفظ کرنے، اس کی تلاوت کرنے اور یاد کرنے کی دعوت دی ہے۔ چنانچہ امت مسلمہ نے اس کام کو اچھی طرح انجام دیا۔ یہاں تک کہ اطمینان ہوگیا کہ قرآن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوگی۔ اگر کوئی آدمی کسی ایک حرف میں تبدیلی کردیتا تو اسے دسیوں نہیں بلکہ سیکڑوں چھوٹے بڑے مسلمان ایسے مل جاتے جو اس تحریف کو بیان کردیتے اور اس تبدیلی کو دور کردیتے۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ان اہل کتاب کا قصہ بیان کیا ہے جنہوں نے اپنے پاس موجود آسمانی کتابوں میں زیادتی، کمی اور تبدیلی کے ذریعہ تحریف کی تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"(۱) (اور انہی میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی زبانوں کو کتاب میں کج کرتے ہیں تاکہ تم اس (جز) کو بھی کتاب میں سے سمجھو درآنحالیکہ وہ کتاب میں سے نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے درآنحالیکہ وہ اللہ کی جانب سے نہیں ہے) اور فرمایا: "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"(۲) (تو کیا تم اس کی توقع رکھتے ہو کہ وہ لوگ تمہارے (کہنے سے) ایمان لے آئیں گے درآنحالیکہ ان میں سے ایسے لوگ بھی ہیں کہ اللہ کا کلام سنتے ہیں پھر اسے کچھ کا کچھ کردیتے ہیں بعد اس کے کہ اسے سمجھ چکے ہیں اور وہ اسے (خوب) جانتے بھی ہیں) اور فرمایا: "فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ"(۳) (غرض ان کی بیان

(۱) سورۂ حجر/۹۔
(۲) سورۂ عبس/۱۶۔
(۳) سورۂ یونس/۱۵۔

(۱) سورۂ آل عمران/۷۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/۷۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/۱۳۔

شمنی ہی کی بنا پر ہم نے انہیں رحمت سے دور کردیا اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت کردیا وہ کلام کو اس کے موقع محل سے بدل دیتے ہیں) نیز فرمایا: "وَمِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ سَمّٰعُوْنَ لِقَوْمٍ آخَرِيْنَ لَمْ يَأْتُوْكَ يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ"[1] (اور ان میں سے بھی جو یہودی ہیں جھوٹ کے بڑے سننے والے دوسرے لوگوں کی خاطر، جو آپ کے پاس نہیں آتے، کلام کو اس کے صحیح موقعوں سے بدلتے رہتے ہیں)۔

کلام اللہ کو ہر قسم کی تحریف یا تبدیلی سے محفوظ رکھنے کی غرض سے جمہور علماء امت نے بغیر کسی تبدیلی کے مصحف عثمانی کے رسم الخط کا التزام کیا ہے، خواہ آنے والے ادوار میں خط کا طور طریقہ کتنا ہی تبدیل ہو، زرکشی نے کہا کہ یہ ان کی طرف سے الل ٹپ نہیں تھا بلکہ ایک ثابت شدہ امر کی بنا پر تھا۔ ابو البقا نے "کتاب اللباب" میں فرمایا کہ اہل لغت کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ہر کلمہ کی کتابت اس کے لفظ کے مطابق ہوگی سوائے قرآن کریم کے رسم الخط کے، کیونکہ انہوں نے اس سلسلے میں اسی کی پیروی کی ہے جسے انہوں نے "المصحف الامام" (رہنما مصحف شریف) میں پایا، اور اشہب نے فرمایا کہ امام مالک رحمۃ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ مصحف کو لوگوں کے سیکھے ہوئے حروف ہجاء کے مطابق لکھیں گے؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، اولین طرز تحریر کے مطابق، اسے "الدانی" نے بیان کیا ہے، پھر فرمایا کہ اس میں علماء امت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور امام احمد نے فرمایا کہ مصحف عثمانی کے رسم الخط کی مخالفت کرنا حرام ہے، یعنی اس کے رسم کی "یاء" یا "واؤ" یا "الف" وغیرہ لکھنے میں اور ابوعبیدہ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک مصحف عثمانی کے حروف کی اتباع اس سنت قائمہ کی طرح ہے جس سے تجاوز کرنا کسی شخص کے لئے جائز

(۱) سورۂ مائدہ ۴۱۔

نہیں ہے[1]۔

مگر امام شوکانی کی رائے اس سے مختلف ہے جس کو انہوں نے اپنی تفسیر میں سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا"[2] کے ضمن میں بیان کیا ہے: انہوں نے فرمایا کہ لوگوں نے اسے مصحف میں واؤ کے ساتھ لکھا ہے یہ محض ایک اصطلاح ہے جس کی پیروی ضروری نہیں، کیونکہ یہ تمام تحریری نقوش ایسے اصطلاحی امور ہیں جن میں اختلاف نہیں کیا جاتا، سوائے اس صورت کے جس میں اس کے ذریعہ کسی ایسے حرف پر دلالت ہورہی ہو جو اصل کلمہ میں موجود ہو، نیز اسی طرح کی دوسری صورتیں، انہوں نے فرمایا کہ بہر کیف کلمہ کی کتابت اور اس کے تحریری نقش کو اس کے تلفظ کے تقاضہ کے مطابق ہی رکھنا زیادہ بہتر ہے[3]۔

لیکن قراءت میں ایسا تغیر کرنا جو مصحف عثمانی کے رسم الخط کے خلاف ہو کسی بھی طرح جائز نہیں اور جو وجوہ قراءت صحیح روایت سے ثابت ہیں ان میں تغیر کرنا جائز نہیں اگرچہ مصحف امام میں اس کا احتمال ہو۔

اور الفاظ قرآن میں تحریف سے حفاظت اس سے بھی ہوتی ہے کہ قراءت کا علم رکھنے والے قراء کی زبان سے انہیں سیکھا جائے، اور اس کو محض قرآن کریم میں دیکھ کر سیکھ لینا مناسب نہیں۔

اور قرآن کریم کی ایسی تفسیر بیان کرکے جو اس سے مقصود نہ ہو، معنی کو بدل دینا سنگین نوعیت کی تحریف ہے۔

یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ قرآن کی تفسیر یا تو قرآن کے ذریعہ واجب ہے یا سنت صحیحہ کے ذریعہ یا عربی زبان کا علم رکھنے

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۳۷۶، ۳۸۰، القاہرہ عیسی الحلبی ۱۳۷۶ھ الاتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۲/ ۱۶۷ القاہرہ مصطفی الحلبی ۱۳۵۴ھ۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۷۵۔

(۳) فتح القدیر للشوکانی ۱/ ۲۶۵ الطبع مصطفی الحلبی قاہرہ ۱۳۴۹ھ۔

والوں کے لئے جوعربی زبان کے تقاضے کے مطابق ہو، اور محض رائے سے اس کی تفسیر کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"[۱] (جس نے قرآن کے متعلق اپنی رائے سے درست بات بھی کہی تو اس نے غلطی کی)۔

اور اگر خواہشات کی موافقت اور اس کی تائید کے لئے تحریف کی جائے تو ایسا کرنے والا شخص سخت گمراہ اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا ہوگا، کیونکہ کتاب اللہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ کو اس طرح متبوع مانا جائے کہ مؤمن اس کا امر بجالائے اور اس کی ممانعت کے پاس رک جائے، نہ یہ کہ اس کو اپنی خواہشات کے تابع بنایا جائے جیسا کہ بعض گمراہ فرقوں نے اسے ایسا کردیا ہے۔

یہ حکم معنی کی اس تبدیلی اور تحریف سے متعلق ہے جسے مفسر جان بوجھ کر کرتا ہے، جہاں تک غلطی سے معنی میں تبدیلی پیدا کردینے والی تفسیر کا تعلق ہے تو مناسب ہے کہ اس سے بھی بچا جائے، کیونکہ تفسیر کا کام قرآن، سنت اور عربی زبان کا عالم ہی انجام دے سکتا ہے جو اصول تفسیر کو سیکھ چکا ہو قرآن کے ناسخ ومنسوخ کے درمیان تمیز کرسکتا ہو اور عموم وخصوص اور ان کے علاوہ دیگر امور کو جن سے مفسر کا واقف ہونا ضروری ہے، جانتا ہو[۲]۔

ب- احادیث نبویہ میں تحریف وتصحیف:

تصحیف کا حکم:

۲- محدثین فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق صورت حدیث کو سند اور متن کے اعتبار سے جان بوجھ کر بدلنا جائز نہیں ہے، مگر مدلولات الفاظ سے واقف شخص کے لئے جو اس امر سے واقف ہو کہ معنی کس طرح تبدیل ہوتے ہیں، تو ایسے شخص کے لئے تغییر کرنا جائز ہے، بشرطیکہ معنی کو تبدیل کرنے سے اجتناب کرے اور بالارادہ تصحیف روایت بالمعنی کی ایک قسم ہے[۱]۔

جہاں تک غلطی سے ہونے والی تصحیف وتحریف کا تعلق ہے تو جس شخص کی روایت میں اس قسم کی کچھ فاش غلطیاں ہوں اس کے متعلق کہا جائے گا یہ "لین الضبط" (کمزور حافظہ والا) ہے، ایسے شخص کی حدیث کو ترک کردیا جائے گا اور اسے نہیں لیا جائے گا، ابو احمد العسکری نے عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی سے نقل کیا ہے کہ وہ غفلت جس کی وجہ سے روایت قابل رد ہوجاتی ہے، ایسے شخص کی غفلت ہے جو ایسا خوش فہم ہو کہ جھوٹ کو نہ جانتا ہو، بایں طور کہ اس کی تحریر میں کوئی غلطی ہو اور اس سے اس سلسلے میں کہا جائے تو وہ لوگوں کے کہنے کے مطابق حدیث بیان کرے اور لوگوں کے کہنے پر اپنی تحریر میں تبدیلی کردے اور ان دونوں کے فرق کو نہ جانے، یا ایسی فاش غلطی کرے جس سے معنی تبدیل ہو کر غیر معقول ہوجائے، یحییٰ بن معین سے نقل کیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص تم سے حدیث بیان کرے اور وہ صحیح اور غلط کے درمیان فرق نہ جانتا ہو تو وہ اس کا اہل نہیں کہ اس سے حدیث لی جائے[۲]۔

اگر اس طرح کی غلطی کبھی کبھار ہو یا کم ہو اور زیادہ بڑی نہ ہو تو اس سے راوی مجروح نہیں ہوگا، امام احمد نے فرمایا کہ خطا اور تصحیف سے بری کون ہے؟[۳]۔

---

(۱) حدیث: "من قال في القرآن برأيه" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۰۰ الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث غریب ہے اور سہیل بن ابی حزم کے متعلق بعض اہل علم نے کلام کیا ہے۔

(۲) الإتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) شرح نخبۃ الفکر للشیخ علی القاری الحنفی رص ۱۴۵۔

(۲) تصحیفات المحدثین ۱/ ۱۲۔

(۳) تدریب الراوی رص ۳۸۴، شرح مقدمہ ابن الصلاح رص ۲۸۲۔

اور جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں تصحیف ہوئی ہو تو اگر یہ تصحیف متن حدیث میں ہوئی ہو تو وہ موضوع سے قریب ہوگی، اور اگر سند میں ہوئی ہو تو وہ حدیث اس سند کی بنا پر ضعیف قرار پائے گی (۱)۔

تصحیف کی اصلاح:

۷- ''مقدمہ ابن صلاح'' اور ''الباعث الحثیث'' میں ہے کہ اگر شیخ غلطی کرے تو درست یہ ہے کہ سننے والا درست طریقہ پر اس سے اس کی روایت کرے۔ یہ اوزاعی، ابن المبارک اور جمہور سے منقول ہے۔

اور ابن سیرین سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ اسی طرح غلط صورت میں اس کی روایت کرے گا، ابن الصلاح نے فرمایا کہ یہ اتباع لفظ کے نقطۂ نظر میں غلو ہے۔

اور قاضی عیاض نے فرمایا کہ جس طریقہ پر عمل جاری ہے وہ یہ ہے کہ وہ اسی طرح نقل کرتے ہیں جس طرح انہیں روایت پہنچی ہے۔ اور وہ اپنی کتابوں میں کوئی تغیر نہیں کرتے، جیسا کہ صحیحین اور موطا میں ہوا ہے، مگر اہل علم حاشیہ میں اس کی طرف رہنمائی کر دیتے ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کتابوں میں تغیر اور ان کی اصلاح کی جسارت کی ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ تغیر و اصلاح کا دروازہ بند کر دیا جائے تاکہ اس کی جسارت ایسا شخص نہ کر سکے جو اس کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتا، اور عبد اللہ بن امام احمد سے مروی ہے کہ ان کے والد فاش غلطی کی اصلاح فرمایا کرتے تھے، اور ہلکی و پوشیدہ غلطی پر خاموش رہتے۔

اور ابن کثیر نے فرمایا کہ بعض لوگ ایسے ہیں کہ جب کسی شیخ سے غلط روایت سنتے ہیں تو ان کی روایت چھوڑ دیتے ہیں، کیونکہ اگر وہ اس کا اتباع کریں تو نبی ﷺ اپنے کلام میں غلطی نہیں کرتے تھے۔ اور اگر صحیح طریقہ پر اس سے اس کی روایت کریں تو اس نے ان سے اس طرح سنا نہیں ہے (۱)۔

قرآن وحدیث کے علاوہ میں تصحیف وتحریف:

۸- وثائق اور دستاویزات وغیرہ میں عمداً تصحیف وتحریف کرنا ایک قسم کی تزویر (جھوٹ کی ملمع کاری) ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ حرام ہے اگر اس کے ذریعہ سے کسی کا حق ساقط ہو رہا ہو، یا اپنے لئے یا کسی اور کے لئے ایسا حق ثابت کیا جا رہا ہو جس کا وہ مستحق نہیں، یا کسی شخص کو ناحق نقصان پہنچایا جا رہا ہو اور جو شخص ایسا کرے وہ مستحق تعزیر ہے (۲)۔

دیکھئے: ''تزویر''۔

تحریف وتصحیف سے بچنا:

۹- محدثین نے ایسے طریقے بیان کئے ہیں جن کے ذریعہ تصحیف وتحریف سے بچا جا سکتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: ماہر اہل علم کی زبانی علم حاصل کرنا، کیونکہ تصحیف زیادہ تر صورت میں حرف کے باہم مشابہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، چنانچہ ایک کلمہ ایک سے زائد طریقوں پر پڑھا جاتا ہے، لہذا راوی اگر اس کو اپنے شیخ کی زبانی سیکھے گا تو صحیح طریقہ پر سیکھے گا (۳)۔

دوم: روایت کردہ علم کو لکھ لینا، اور لکھے ہوئے کو یاد کر لینا تاکہ

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون رص ۸۳۶۔

(۱) الباعث الحثیث رص ۱۴۱-۱۵۰، طبع سوم القاہرہ، محمد علی صبیح، شرح الفیۃ العراقی رص ۱۷۵-۱۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

(۳) الباعث الحثیث رص ۱۴۵، مقدمہ ابن الصلاح رص ۲۲۹۔

دوسرے کسی علم سے اس کا اختلاط نہ ہوجائے اور یہ اس لئے کہ صرف حافظہ پر اعتماد کرنا کافی نہیں بعض سلف نے فرمایا کہ علم کو قلم بند کرلو۔

سوم: تحریر میں منقوط الفاظ پر نقطوں کی تکمیل تاکہ ہم شکل حرف مثلاً با، تا، ثا، نون، یا، اسی طرح فا، اور قاف میں امتیاز ہوسکے، اور جہاں تحریف کا اندیشہ ہو وہاں اعراب لگالینا، بسا اوقات کلمات کے ذریعہ ضبط حرکات کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً ان کا قول: "البر: با ء موحدہ کے کسرہ اور راء مہملہ کے ساتھ"۔

چہارم: علوم لغت میں ماہر ہونا، کیونکہ ان کے ذریعہ زیادہ تر تحریف وتصحیف واضح ہوجاتی ہے (۱)۔

علماء نے علم حدیث، اسماء الرجال اور اسانید وغیرہ کی کتابوں میں ان مقامات کی نشاندہی کی غرض سے جہاں تصحیف وتحریف کا امکان ہوتا ہے مخصوص کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، اگر طالب علم ان کو پڑھ لے تو غلطی اور تحریف سے محفوظ رہے گا (۲)۔

اور کتب حدیث وغیرہ میں عملاً پیش آنے والی غلطیوں کی توضیح کے لئے انہوں نے دوسری کتابیں بھی تصنیف فرمائی ہیں (۳)۔

اور انہوں نے علم اصول حدیث سے متعلق اپنی کتابوں میں تصحیف سے آگاہ کیا ہے، اور اس سے متعلق پیش آچکی بہت سی ایسی مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن کے ذریعہ اس باب میں مقامات لغزش سے آگاہی حاصل ہوجاتی ہے (۴)۔

اسی طرح انہوں نے اس سے بھی آگاہ کیا ہے کہ شیخ اپنی حدیث کو غلطی کرنے والے اور تصحیف کرنے والے کے پڑھنے کی کیفیت کے ساتھ بیان کرے (۱)۔

اور انہوں نے ضبط روایت، سماعت، کتابوں سے نقل، سنا کر لکھنے اور اصل سے تقابل کرنے کی کیفیت سے متعلق وہ طریقے بیان کئے ہیں جو ان کے نزدیک جلیل القدر ائمہ سے منقول طریقوں کے استقراء سے ثابت ہیں، نیز روایت بالمعنی وغیرہ کے وہ ضوابط جن سے روایت کا ضبط متحقق ہوتا ہے تاکہ حدیث اپنی اس وضع سے نہ ہٹے جس پر وہ تھی (۲)۔

اور تحریر شدہ کلام کو تحریف سے بچانے کی غرض سے جن لوگوں نے اس کے ضبط پر گفتگو کی ہے ان ہی میں سے وہ حضرات بھی ہیں جنہوں نے اصول فتوی کے سلسلے میں گفتگو کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر جواب کے کاغذ میں فتوی کی جگہ تنگ پڑ جائے تو دوسرے کاغذ میں جواب لکھنا مناسب نہیں، کیونکہ اس میں فتوی کے خلاف حیلہ کا اندیشہ ہے، اسی لئے مناسب ہے کہ رقعہ میں مفتی کا کلام آخری سطر تک متصل رہے اور درمیان میں کوئی خالی جگہ نہ چھوڑے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ سوال کرنے والا اس میں اپنی کوئی ایسی غرض لکھ دے جو نقصان دہ ہو۔

نیز انہوں نے فرمایا کہ: اگر مفتی سوال کے پرزہ میں بعض سطروں کے درمیان یا اس کے آخر میں کوئی خالی جگہ دیکھے تو اس پر خط کھینچ دے اور اس کو مشغول کردے، اس لئے کہ بعض دفعہ کوئی شخص مفتی کے ساتھ برائی کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کے فتوی دینے کے بعد اس خالی جگہ میں وہ ایسی باتیں لکھ لیتا ہے جو فتوی میں فساد پیدا کرنے

---

(۱) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۷۴، فاس، المطبعۃ الجدیدۃ ۱۳۵۴ھ۔

(۲) ان میں سے ایک قاضی عیاض کی مشارق الانوار اور ابوعلی الغسانی کی تقیید المہمل ہے۔

(۳) ان ہی میں سے حمزہ بن الحسن الاصفہانی کی "التنبیہ علی حدوث التصحیف" اور عسکری کی "ما یقع فیہ التصحیف والتحریف" ہے اور ان ہی کی ایک کتاب تصحیفات المحدثین ہے اور خطابی کی اصلاح خطأ المحدثین ہے۔

(۴) مثال کے طور پر اس سلسلے میں دیکھئے: الباعث الحثیث رص ۱۷۰، ۱۷۴، بغدادی کی الکفایہ رص ۱۴۶، ۱۴۹ وغیرہ ایسی کتابیں جن کا اس بحث میں حوالہ

= دیا جاتا ہے۔

(۱) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۷۴۔

(۲) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

والی ہوتی ہیں۔ اور مناسب ہے کہ جواب واضح اور درمیانی قسم کی تحریر میں لکھا جائے اور اس کی سطریں تحریر اور خط ایک دوسرے سے قریب رہیں، تا کہ کوئی شخص اس میں جھوٹ کی آمیزش نہ کر سکے (۱)۔

اور تمام تفصیلات جیسا کہ مخفی نہیں، وثیقہ نویسی، اور شہادتوں اور ان تمام دستاویزات کو ضبط تحریر میں لانے پر منطبق ہوتی ہیں جن کے ذریعہ حقوق ثابت ہوتے ہیں۔

(۱) صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی رص ۵۸، ۵۹، ۳۶ دمشق المکتب الاسلامی ۱۳۸۰ھ۔

تحریق

دیکھئے: "إحراق"۔

تحریم

تعریف:

۱- لغت میں تحریم تحلیل کے خلاف اور اس کی ضد ہے، اور حرام حلال کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: **حرم علیہ الشيء حرمة و حراما** (اس پر ایک چیز حرام ہوگئی)۔

اور حرام: وہ ہے جس کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہو، اور "المحرم" کا معنی ہے: حرام۔ اور محارم: وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہے۔ اور "**أحرم بالحج أو العمرة أو بهما**" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص تلبیہ کو بآواز بلند ادا کر کے احرام میں داخل ہوجائے، اس کے بعد اس پر بہت سی ایسی چیزیں حرام ہوجائیں گی جو اس سے قبل حلال تھیں جیسے شکار، اور عورتیں اور اس کو اب ان تمام چیزوں سے اجتناب کرنا ہوگا جن سے شریعت نے منع کیا ہے جیسے، خوشبو، نکاح اور شکار وغیرہ اور ان سب میں اصل ممنوع ہونا ہے، گویا احرام باندھنے والا شخص ان تمام چیزوں سے باز رہے گا۔ اور اسی سے نماز سے متعلق یہ حدیث ہے: "**تحریمها التكبير**" (۱) (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے)، گویا کہ نمازی شخص تکبیر اور نماز میں داخل ہونے کے ذریعہ نماز کے کلام اور اس کے افعال کے دائرہ سے خارج کلام اور افعال سے رک جاتا ہے، اسی لئے تکبیر کو تحریم کہا گیا ہے،

(۱) حدیث: "الصلاة تحریمها التكبير" کی روایت ترمذی (۹/۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱۳۲/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کیونکہ وہ نمازی کو ان سب چیزوں سے روک دیتی ہے۔

اور احرام بھی تحریم کے معنی میں آتا ہے، چنانچہ أحرم اور حرّم دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں (۱)۔

اور یہ اصولیین کی اصطلاح میں اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جو یقینی طور پر کسی کام سے رکنے کا تقاضا کرتا ہو، بایں طور کہ اس کا کرنا قطعاً جائز نہ ہو (۲)۔

یہ اہل اصول میں سے متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ اور حنفی اصولیین نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''وہ یہ ہے کہ کسی دلیل قطعی کی بنا پر کسی فعل سے رکنے کا مطالبہ کیا جائے'' (۳) جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (۴) (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ)، چنانچہ اس جگہ تحریم اور باز رہنے کا حکم قرآن کے نص قطعی سے ثابت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے ارشاد: ''وَحَرَّمَ الرِّبَا'' میں ربا کا حرام قرار دیا جانا ہے (۵)۔

البرکتی نے اپنی ''التعریفات الفقہیہ'' میں تحریم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ کسی شیٔ کو حرام کر دینا ہے۔ اور نماز کی تکبیر اولی کو تحریمہ کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے کی تمام حلال چیزوں کو حرام کر دیتی ہے، بقیہ دوسری تکبیرات ایسا نہیں کرتیں (۶)۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ ''حرم''۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۸۰۔
(۳) شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۸۵۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۶) التعریفات الفقہیہ للبرکتی۔ الرسالۃ الرابعۃ/ ص ۲۲۱۔

علاوہ ازیں جب تحریم کا صدور غیر شارع سے ہو تو اس کا ایک دوسرا اطلاق ہے، جیسے شوہر کا اپنی بیوی کو اپنی ذات پر حرام کرنا، یا بعض مباح چیزوں کو قسم یا دوسری چیزوں کے ذریعہ حرام کرنا، اس موقع پر اس کا مفہوم ہوتا ہے: روکنا۔

متعلقہ الفاظ:

کراہت (ناپسند کرنا):

۲- کراہت اور کراہیت شارع کا وہ خطاب ہے جو غیر قطعی طور پر کسی کام سے رکنے کا تقاضا کرتا ہو، جیسے صحیحین کی حدیث میں ہے: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين" (۱) (جب تم میں کا کوئی شخص مسجد میں داخل ہو تو دو رکعت نماز پڑھے بغیر نہ بیٹھے)، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں ہے: "لا تصلوا في أعطان الإبل فإنها خلقت من الشياطين" (۲) (اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ نماز نہ پڑھو، کیونکہ وہ شیطان سے پیدا کیا گیا ہے)۔

اور تحریم اور کراہت تحریم دونوں میں قدر مشترک باز نہ رہنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، مگر اس اعتبار سے دونوں جدا ہیں کہ تحریم وہ ممانعت ہے جس سے باز رہنا دلیل قطعی کی بنا پر یقینی طور پر ثابت ہو، اور مکروہ وہ ہے جس سے رکنا دلیل ظنی کی بنا پر راجح قرار پائے (۳)۔

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۸۰، شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۵۸۔
حدیث: "لا تصلوا في أعطان الإبل ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۱ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مغلطائی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۴/ ۲۰۰ المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔
(۳) شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۵۷، ۵۸، التعریفات للجرجانی۔

اور "مراقی الفلاح" میں ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں ممانعت دلیل ظنی کی بناپر ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک مکروہ تنزیہی جو حلال سے زیادہ قریب ہے اور دوسری مکروہ تحریمی جو حرام سے زیادہ قریب ہے، اگر کسی کام کا کرنا ترک واجب کو مستلزم ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر ترک سنت کو مستلزم ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے، مگر اس کی کراہت شدید ہونے اور تحریم سے قریب ہونے میں سنت کے مؤکد ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوگی (۱)۔

اجمالی حکم:

شارع کی تحریم اپنی تفصیل میں اصولی اصطلاح سے مربوط ہے، اور جہاں تک مکلف کی طرف سے کسی حلال چیز کے حرام قرار دیئے جانے کا تعلق ہے تو اس سے مندرجہ ذیل احکام متعلق ہیں:

اول–بیوی کی تحریم:

۳–جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے اوپر حرام ہے تو اس سے اس کی نیت کے متعلق دریافت کیا جائے گا، اگر وہ کہے کہ میں نے جھوٹ کا ارادہ کیا تھا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کی حقیقت مراد لی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ ظاہر میں یمین ہے، اس لئے کہ حلال کی تحریم نص کی بناپر یمین ہے اور وہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" (۲) (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کر رہے ہیں) تا "قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ" (۳) (اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کر دیا ہے)، لہذا ظاہر کے خلاف نیت کرنے میں قضاءً اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ یہی درست ہے جیسا کہ اس پر عمل اور فتوی ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے طلاق مراد لی تھی تو ایک طلاق بائن ہوگی، الا یہ کہ وہ تین طلاقوں کی نیت کرے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے ظہار مراد لی تھی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ظہار ہوگا اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ محرمہ کے ساتھ تشبیہ جو ظہار میں رکن ہے، مفقود ہے، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حرمت کو مطلق رکھا، اور ظہار میں بھی ایک قسم کی حرمت پائی جاتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے تحریم مراد لی تھی یا میں نے کچھ مراد نہیں لیا تھا تو یہ یمین ہے، وہ اس کے ذریعہ ایلاء کرنے والا ہوگا۔ اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ عرف کی بناء پر لفظ تحریم سے بلا نیت طلاق مراد ہوگی، کیونکہ لوگوں کے درمیان یہ عرف قائم ہے کہ ہمارے زمانے میں لوگ اس لفظ سے طلاق مراد لیتے ہیں۔ ابو اللیث نے یہی فرمایا ہے (۱)۔

اور اگر اپنی بیوی سے کہے کہ میں تیرے اوپر حرام ہوں، اور طلاق کی نیت کرے تو وہ مطلقہ ہو جائے گی (۲)۔

اور اگر اس سے کہے کہ تو میرے اوپر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے اور وہ اس سے طلاق یا ایلاء کی نیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے صرف ظہار ہی ہوگا۔ اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ اس کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ لفظ ان تمام کا احتمال رکھتا ہے، مگر امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے طلاق کی نیت کی ہے تو ظہار نہ ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں واقع

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۸۸، ۱۸۹۔
(۲) سورۂ تحریم ر ۱۔
(۳) سورۂ تحریم ر ۲۔

(۱) فتح القدیر ۳ر ۱۹۶، ۱۹۷ طبع دار صادر۔
(۲) فتح القدیر ۳ر ۷۱۔

ہوں گے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ ظہار کے لئے صریح ہے، لہذا اس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہیں ہے [۱]۔

اور اگر صراحۃً لفظ ظہار کا استعمال کرے، چنانچہ اپنی بیوی سے کہے: "أنت عليّ كظهر أمي" تو اس سے ظہار ہی مراد لیا جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی اور اس سے وطی کرنا، اس کو چھونا اور اس کو بوسہ لینا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ کفارۂ ظہار ادا کردے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" [۲] تا اللہ تعالی کے قول: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" [۳] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ باہم دونوں اختلاط کریں)، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کو)۔

اگر کفارہ ادا کرنے سے قبل اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کرلی تو اللہ تعالی سے مغفرت طلب کرے گا۔ اور پہلے کفارہ کے علاوہ کوئی اور چیز اس پر واجب نہ ہوگی، اور اب کفارہ کی ادائیگی سے قبل دوبارہ مجامعت نہیں کرے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس شخص سے جس نے کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے درمیان اپنی بیوی سے مجامعت کرلی تھی فرمایا: "فاعتزلها حتى تكفر عنك" [۴]

(تو اس سے الگ رہ یہاں تک کہ کفارہ ادا کرے) اور اگر کوئی اور چیز اس پر واجب ہوتی تو ضرور اس پر تنبیہ فرماتے [۱]۔

اور اگر وہ کہے کہ تو میری ماں کی طرح میرے لئے حرام ہے، تو اس میں طلاق و ظہار دونوں کا احتمال ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میری نیت ظہار یا طلاق کی تھی تو اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس میں دونوں کا احتمال ہے یعنی ظہار کا تشبیہ پائے جانے کی وجہ سے اور طلاق کا تحریم کی وجہ سے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ایلاء ہوجائے گا اور امام محمد کے قول کے مطابق ظہار [۲]۔

علاوہ ازیں بیوی کو حرام کرنے کی چار صورتیں ہیں: طلاق ایلاء، لعان اور ظہار۔ اس کے قائل حنفیہ ہیں [۳]۔

۴- مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "أنت عليّ حرام" (تو مجھ پر حرام ہے) کہا تو یہ بتات یعنی بینونت کبری ہے [۴]۔

اور اگر اس سے کہے کہ تو میرے لئے ہر اس شئی کی طرح ہے جس کو کتاب (قرآن) نے حرام قرار دیا ہے، اور یقیناً کتاب نے مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کو حرام کہا ہے، تو گویا اس نے کہا تو مردار اور خون کی طرح ہے، تو اس پر بینونت کبری لازم ہوجائے گی، یہی ابن القاسم اور ابن نافع کا مذہب ہے۔

اور "المدونہ" میں ہے: ربیعہ نے فرمایا: جس شخص نے یہ کہا کہ

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۳۱۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۴۔

(۴) حدیث: "فاعتزلها حتى تكفر عنك" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۶

= طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۴۳۳ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۳۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۳۱۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۸۲، ۱۸۴ طبع دار صادر۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۶، مواہب الجلیل ۴/ ۵۷، ۵۸۔

توہر اس چیز کی طرح ہے جس کو کتاب اللہ نے حرام کیا ہے تو وہ ظہار کرنے والا ہوگا اور ابن الماجشون کا یہی قول ہے (۱)۔

۵- اور شافعیہ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے حرام ہے یا میں نے تجھے حرام کردیا ہے اور طلاق یا ظہار کی نیت کی تو نیت کردہ شئی کا اعتبار ہوگا، اور ان کا مذہب حنفیہ کی طرح ہے اور حنابلہ کی مشہور روایت امام احمد سے یہ ہے کہ اگر طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق ہوجائے گی مگر رجعی ہوگی۔ اگر اس نے عدد طلاق کی نیت کی ہے تو جتنی طلاق کی نیت کی ہے اتنی واقع ہوگی، اور ان کی رائے حنفیہ کی رائے کی طرح ہے کہ اگر ظہار کی نیت کی ہے تو ان کے نزدیک بھی ظہار ہوگا جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک وہ ظہار ہے۔

اور اگر اس نے طلاق اور ظہار دونوں کی ایک ساتھ نیت کی تو اسے اختیار ہوگا اور وہ ان میں سے جس کو متعین کرے گا وہی متعین ہوگا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی، کیونکہ ازالۂ ملک میں طلاق زیادہ قوی ہے، اور ایک قول ہے کہ ظہار ہوگا، کیونکہ اصل نکاح کا باقی رہنا ہے اور طلاق و نکاح ایک ساتھ نہیں رہ سکتے، اس لئے کہ طلاق نکاح کو ختم کردیتی ہے اور ظہار اس کی بقاء کا متقاضی ہے۔

اور اگر اس نے اس عورت کی ذات یا اس کی شرم گاہ یا اس سے وطی کرنے کی تحریم کی نیت کی ہو تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی، ہاں اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا (۲)۔

اور اگر اس نے اپنے قول: "أنت عليّ حرام"، کو مطلق رکھا اور کچھ نیت نہ کی تو اس میں دو اقوال ہیں:

ان میں سے اظہر یہ ہے کہ کفارہ واجب ہوگا۔ اور اس کا قول: "أنت عليّ حرام" وجوب کفارہ میں صریح ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ اور یہ لفظ وجوب کفارہ کے لئے کنایہ ہوگا (۱)۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے، تو مجھ پر حرام ہے، اور حرام کرنے کی نیت بھی کرے تو اگر یہ بات اس نے ایک ہی مجلس میں کہی یا چند مجلسوں میں کہی اور تاکید کی نیت کی تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر یہ بات چند مجلسوں میں کہی اور دوبارہ حرمت کی نیت کی تو اصح قول کے مطابق متعدد کفارہ واجب ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر مطلق رکھا تو دو قول ہیں (۲)۔

اور اگر کہے کہ تو مجھ پر مردار، خون، شراب اور خنزیر کی طرح حرام ہے، اور کہے کہ میں نے طلاق یا ظہار کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے حرام کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور اگر مطلق رکھا تو ظاہر نص یہ ہے کہ وہ لفظ "حرام" کی طرح ہوگا اور وہ سابقہ اختلاف کے مطابق ہوگا (۳)۔

۶- اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: "أنت عليّ حرام" یعنی تو مجھ پر حرام ہے، اور اسے مطلق رکھے تو یہ ظہار ہے، کیونکہ یہ بیوی کو بغیر طلاق کے حرام کرنا ہے، لہذا کفارۂ ظہار واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں جب کوئی شخص کہے کہ تو میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے۔

اور اگر ظہار کے علاوہ کا ارادہ کرے تو امام احمد سے ایک جماعت کی روایت یہ ہے کہ وہ ظہار ہے، خواہ طلاق کی نیت کرے یا نہ کرے۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

(۲) منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی ۳/ ۳۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۸، ۲۲۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۲۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰، ۳۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اپنے قول: "أنت عليّ حرام" کے ذریعہ یمین کا ارادہ کرے تو یمین ہوجائے گی اور اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے تو یہ یمین ہے اور وہ یمین کا کفارہ ادا کرے گا، اور فرمایا: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"(۱) (تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "يَا أَيُّهَاالنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيمَانِكُمْ"(۲) (اے نبی اللہ نے جس چیز کو آپ کے لئے حلال کیا ہے، آپ اس کو کیوں حرام فرماتے ہیں اپنی بیویوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، اور اللہ تعالی بخشنے والا مہربان ہے۔ اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر فرمادیا ہے)۔ تو اللہ تعالی نے حرام کو یمین قرار دیا ہے(۳)۔

اور اگر یہ کہے: "أعني بأنت عليّ حرام" "الطلاق" (میری مراد "الطلاق" ہے) تو طلاق ہوگی، امام احمد کی مشہور روایت یہی ہے، اور اگر اس نے اس سے تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ اس نے تحریم کی تفسیر کرتے ہوئے الف لام کا استعمال کیا ہے جو استغراق کے لئے ہوتا ہے تو اس میں تمام طلاقیں داخل ہوں گی، اور اگر کہے: أعني به طلاقاً (میری مراد طلاقاً) ہے تو ایک ہی طلاق ہوگی، کیونکہ اس نے طلاق کو نکرہ ذکر کیا ہے، لہذا ایک ہی طلاق ہوگی(۴)۔

(۱) سورۂ احزاب/۲۱۔
(۲) سورۂ تحریم/۱، ۲۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۴، ۱۵۶ طبع الریاض الحدیثہ۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۴۳۔

اور اگر یہ کہے کہ تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے اور اس سے طلاق مراد لی تو طلاق نہ ہوگی، کیونکہ یہ لفظ ظہار کے لئے صریح ہے، لہذا ظہار کے علاوہ دوسری چیز مراد نہ لی جائے گی اور یہ طلاق کے لئے کنایہ نہ ہوگا جیسا کہ لفظ طلاق ظہار کے لئے کنایہ نہیں ہوتا ہے(۱)۔

اور اگر کہے کہ تو میرے لئے مردار اور خون کی طرح ہے اور اس نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوجائے گی، اور اس سے جتنی طلاق کی نیت کرے گا اتنی طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر کچھ نیت نہ کرے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر ظہار کی نیت کرے یعنی اس کو حالت نکاح پر باقی رکھتے ہوئے اپنے اوپر حرام کرنے کا ارادہ کرے تو اس میں ظہار اور عدم ظہار دونوں کا احتمال ہے۔

اور اگر اس نے یمین کی نیت کی یعنی یہ کہ اس سے وطی نہ کرنا مقصود ہو، اس کو حرام کرنا یا طلاق دینا مقصود نہ ہو تو یہ یمین ہے اور اگر کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو طلاق نہ ہوگی، کیونکہ یہ نہ تو طلاق کے لئے صریح ہے اور نہ ہی اس نے اس کے ذریعہ طلاق کی نیت کی۔

اور اس صورت میں کیا ظہار ہوگا یا یمین؟ دو اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ وہ ظہار ہوگا اور دوسرا یہ ہے کہ وہ یمین ہوگا(۲)۔

۷ - اور اگر وہ اپنے قول: "أنت عليّ حرام" کے ذریعہ ظہار کی نیت کرے تو وہ ظہار ہے جیسا کہ جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام احمد) کا قول ہے اور اگر اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی۔ اور اگر مطلق رکھا تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ ظہار ہے، دوسری یہ ہے کہ یہ یمین

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۱، ۳۴۳، ۳۴۴۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۷۔

ہے[1]۔

اور اگر کہے: "أنت عليّ حرام" اور ایک ساتھ طلاق وظہار دونوں کی نیت کرے تو ظہار ہوگا، طلاق نہ ہوگی، کیونکہ ایک ہی لفظ طلاق اور ظہار دونوں کے لئے ایک ساتھ نہیں ہوسکتا، اور اس لفظ سے ظہار کا ہونا اولی ہے، لہذا اسی کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور بعض اصحاب شافعی کا خیال ہے کہ اسے اختیار رہوگا، چنانچہ اس سے کہا جائے گا کہ اس میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا[2]۔

عموماً فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے قبل اپنی بیوی سے مجامعت کرنا حرام ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا[3]۔

دوم-حلال کو حرام کرنا:

۸ - اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، جب تک کہ اس کے حرام ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے۔ شافعیہ اور بعض حنفیہ نے جن میں کرخی بھی ہیں، یہی فرمایا ہے، اور اس کی تائید رسول اللہ علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "ما أحلّ الله فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا"[4] (جس کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے وہ حلال ہے، اور جس کو حرام قرار دیا ہے وہ حرام ہے، اور جس سے متعلق سکوت فرمایا ہے، وہ معاف ہے، لہذا اللہ کی طرف سے اس معافی کو قبول کرو، کیونکہ اللہ تعالی ایسا نہیں کہ کسی چیز کو بھول جائے)۔ اور طبرانی نے حضرت ثعلبہ سے نقل کیا ہے: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" (اللہ تعالی نے کچھ چیزوں کو بے شک فرض کیا ہے تم لوگ اس کو ضائع مت کرو۔ اور چند چیزوں سے منع فرمایا ہے تم لوگ اس کی خلاف ورزی نہ کرو، اور چند حدود مقرر فرمادی ہیں تم لوگ ان سے تجاوز نہ کرو، اور چند چیزوں کو بغیر بھولے بیان نہیں فرمایا ہے، لہذا تم لوگ اس کے باب میں تکلف میں نہ پڑو)، اور ایک روایت میں ہے: "وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكلفوها رحمة لكم فاقبلوها"[1] (اور بہت سی چیزوں کو بغیر بھولے بیان نہیں کیا، لہذا تم لوگ دشواری میں نہ پڑو۔ یہ تمہارے لئے رحمت ہے تو تم لوگ اس کو قبول کرو) اور ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت سلمانؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی علیہ السلام سے پنیر، گھی اور غذا کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"[2] (اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں جس کو

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۳، فتح القدیر ۳/ ۱۷ طبع دار صادر، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۸۲، ۲۴۳ المکتب الإسلامی۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۵، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۸۲، ۳۴۳ المکتب الإسلامی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۵، ۳۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۳۔

(۴) حدیث: "ما أحل الله فهو حلال ......" کی روایت بزار (۳/ ۳۲۵، کشف الاستار طبع الرسالہ) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۲۴۲ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۹۸) نے کی ہے اور اس کی تعلیق میں ہے کہ نہشل کے بارے میں جو اس کی سند میں ہے، اسحاق بن راہویہ کا خیال ہے کہ وہ کذاب ہے اور ابوحاتم اور نسائی نے کہا کہ وہ متروک ہے۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۶۶، ۶۷۔
حدیث: "الحلال ما أحل الله في كتابه" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۲۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۱۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حلال کیا ہے وہ حلال ہے، اور اپنی کتاب میں جس کو حرام کیا ہے وہ حرام ہے، اور جن چیزوں کو بیان نہیں کیا وہ ان چیزوں میں ہے جن کو معاف کردیا ہے)۔

اور حلال کو حرام کرنے کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا ہے: "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ"[1] تا "قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِکُمْ"[2]۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ حضرت زینب بنت جحش کے پاس قیام فرمایا کرتے تھے اور ان کے پاس شہد نوش فرماتے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے اور حفصہ نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ ہم میں سے جس کے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائیں تو وہ کہے کہ آپ سے مغافیر کی بو آرہی ہے۔ کیا آپ نے مغافیر استعمال فرمایا ہے؟ چنانچہ رسول اللہ ﷺ ہم میں سے ایک کے پاس تشریف لائے تو اس نے آپ سے یہی کہا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے زینب بنت جحش کے پاس شہد پیا ہے، اور اب ہرگز نہ پیوں گا، اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نازل ہوا: "لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ"[3] تا "إِنْ تَتُوْبَا"[4] (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے آپ اس کو کیوں حرام فرماتے ہیں)، (اگر تم دونوں (یعنی عائشہ وحفصہ) توبہ کرلو)۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جن کو آپ نے حرام کیا تھا وہ ماریہ قبطیہ تھیں، چنانچہ ہیثم بن کلیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے حضرت حفصہؓ سے فرمایا: "لا تخبري أحدًا وإن أم إبراهيم (يعني مارية) عليّ حرام" (کسی سے نہ کہنا، ام ابراہیم یعنی ماریہ میرے لئے حرام ہے) تو انہوں نے کہا کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے آپ اس کو حرام کررہے ہیں؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "فو الله لا أقربها" (بخدا میں اس کے قریب بھی نہ جاؤں گا)۔ چنانچہ آپ ان کے قریب نہ گئے یہاں تک کہ میں نے حضرت عائشہ کو بتایا۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر آیت کریمہ: "قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِکُمْ" نازل ہوئی[1]۔

ابن وہب نے مالک سے اور انہوں نے حضرت زید بن اسلمؒ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ام ابراہیم کو حرام کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أنت عليّ حرام، والله لا آتيك" (تو مجھ پر حرام ہے، بخدا میں تمہارے پاس نہیں آؤں گا) اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی: "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ"[2] یہ وہ روایات ہیں جو اس آیت کی شان نزول کے سلسلے میں منقول ہیں۔ اور ان میں مذکور تحریم یمین ہے جس کی وجہ سے کفارۂ یمین واجب ہوجاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِکُمْ"[3]۔

یہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ شئی کو حرام کرنا نہیں ہے، کیونکہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا اسے حرام قرار دینے کا حق کسی کو نہیں، اور نہ وہ شئی کسی کے حرام قرار دینے سے حرام ہوجائے گی، اور رسول اللہ

(۱) سورہ تحریم/۱۔
(۲) سورہ تحریم/۲۔
(۳) سورہ تحریم/۱۔
(۴) آیت کریمہ: "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" کی شان نزول والی حدیث کی روایت مسلم (۲/۱۱۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت عمر کی حدیث: "لا تخبري أحدا" کی روایت ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ہیثم بن کلیب سے کی ہے اور فرمایا کہ یہ سند صحیح ہے اور صحاح ستہ کے مؤلفین میں سے کسی نے اس کی روایت نہیں کی ہے (تفسیر ابن کثیر ۷/۵۱ طبع دارالاندلس)۔
(۲) حدیث ابن وہب: "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" کی شان نزول کی روایت ابن جریر (۲۸/۱۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند میں ضعف ہے۔
(۳) سورہ تحریم/۲۔

ﷺ سے یہ ثابت نہیں کہ آپ ﷺ نے اس چیز کے متعلق جس کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے یہ فرمایا ہو کہ میرے اوپر حرام ہے، حضرت ماریہؓ سے تو آپ ﷺ اس یمین کی بنا پر باز رہنے لگے تھے، جو آپ ﷺ کی طرف سے واقع ہو چکی تھی، یعنی وہ آپ ﷺ کا یہ فرمانا ہے: "واللہ لا أقربها " اس پر آپ سے کہا گیا: "لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ" یعنی یمین کی بنا پر آپ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ شئی سے کیوں دور ہو رہے ہیں؟ مطلب یہ ہے کہ آپ یہ کام کر گزریئے اور کفارہ ادا کر دیجئے۔ سعید بن جبیر حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لے تو یہ یمین ہے جس کا وہ کفارہ ادا کرے گا(۱)۔

ان تمام تفصیلات کے لئے اصطلاح "ایمان" نیز "ابواب طلاق"، "ظہار" اور "ایلاء" کی طرف رجوع کیا جائے۔

تحریمہ

دیکھئے: "تکبیرۃ الاحرام"۔

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۷۷، ۱۸۱۔

تحسین

تعریف:

۱ - تحسین کا لغوی معنی مزین و آراستہ کرنا ہے، اور اسی کے مثل تجمیل (خوبصورت بنانا) ہے۔ جوہری نے کہا: حسّنت الشيء تحسيناً یعنی میں نے اس کو آراستہ کیا۔

راغب اصفہانی نے کہا کہ لفظ "حسن" عرف عام میں زیادہ تر اس شئی کے لئے بولا جاتا ہے جو دیکھنے میں اچھی ہو، اور قرآن کریم میں اس کا بیشتر ذکر ایسی شئی کے سلسلے میں آیا ہے جو بصیرت (فراست) کے اعتبار سے بھلی ہو۔

اہل لغت نے زيّنت الشيء (جس نے چیز کو مزین کیا) اور حسّنته (میں نے چیز کو آراستہ کیا) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ دونوں کا ایک ہی معنی تجویز کیا ہے۔

تحسین کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تجوید (عمدہ بنانا):

۲ - تجوید: "جوّد الشيء" کا مصدر ہے۔ یعنی اس نے اس کو عمدہ کر دیا۔

(۱) الصحاح للجوہری مادۃ "حسن"، تاج العروس، شرح القاموس، لسان العرب، المعجم الوسیط، محیط المحیط تمام کی تمام مادۃ "حسن" میں اور لسان العرب مادۃ "جمل" میں، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۹ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۰۴، ۴/ ۲۱۰ طبع دار المعرفہ، المفردات للراغب الاصبہانی مادۃ "زین"۔

اور اصطلاح میں تجوید کا مطلب ہے: حروف کو ان کا حق دینا، ان کو ان کے درجے میں رکھنا، حرف کو اس کے مخرج اور اس کی اصل کی طرف پھیرنا اور اس کو پورے طور پر اس طرح لطافت کے ساتھ ادا کرنا کہ اس میں نہ کوئی زیادتی ہو اور نہ کمی اور نہ کسی طرح کا افراط ہو اور نہ کوئی تکلف (۱)۔

اس طرح تحسین تجوید سے عام ہے، کیونکہ تجوید قراءت کے ساتھ خاص ہے۔

ب-تحلیہ (آراستہ کرنا):

۳- جب کوئی عورت زیور پہن لے یا اس سے آراستہ ہوجائے تو کہا جاتا ہے: **تحلت المرأة**، اور **حليتها تحلية** (تشدید کے ساتھ، باب تفعیل سے)، اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس کو زیور پہنادیا یا اس کے پہننے کے لئے میں نے زیور لے لیا۔ اور کہتے ہیں: **حليت السويق** یعنی میں نے ستو میں کوئی میٹھی چیز ملائی تاکہ وہ میٹھا ہوجائے (۲)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

اور تحسین کا لفظ تحلیہ کے لفظ سے عام معنی رکھتا ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض چیزیں بغیر تحلیہ (میٹھا کئے) حسین ہوجاتی ہیں، مثلاً کھانا نمک ملانے سے اچھا ہوتا ہے نہ کہ اس کو میٹھا کرنے سے۔

ج- تقبیح (بدشکل بنانا):

۴- کسی شی کو بدشکل بنانے یا اس کو برائی کی طرف منسوب کرنے کے

(۱) الإتقان ۱/ ۱۰۰ طبع الحلبی ۱۳۷۰ھ ۱۹۵۱ء، مقاییس اللغة، لسان العرب مادۂ "جود"۔

(۲) الفروق فی اللغة لأبی ہلال العسکری ۲۳ طبع دار الآفاق الجدیدہ بیروت، المصباح المنیر مادۂ "حلا"۔

لئے تقبیح کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ تحسین کی ضد ہے۔

تحسین و تقبیح کی بنیاد:

۵- تحسین و تقبیح کا اطلاق تین طرح سے ہوتا ہے:

پہلی صورت طبیعت کے مناسب اور نامناسب ہونے کے اعتبار سے ہے جیسے ہم کہتے ہیں: گلاب کی مہک اچھی ہے، اور مردار کی مہک بری ہے۔

دوسری صورت صفت کے کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے ہے، مثلاً علم اچھا ہے اور جہالت بری ہے۔

اور ان دونوں اقسام کا سرچشمہ عقل ہے، شریعت پر موقوف نہیں اور اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے (۱)۔

اور تیسری صورت ثواب شرعی اور عذاب شرعی کے اعتبار سے ہے، اس کے متعلق قدرے اختلاف ہے، چنانچہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ شریعت ہے، عقل نہ اسے اچھا ثابت کرسکتی ہے اور نہ برا، اور نہ واجب کرسکتی ہے اور نہ حرام۔

اور ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس کو بھی عقل ہی اچھا یا برا کہہ سکتی ہے، گویا کہ انہوں نے حسن شرعی اور قبح شرعی کو مناسب اور نامناسب ہونے کی طرف پھیر دیا ہے۔

اور معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عقل ہی اچھا قرار دیتی ہے اور برا ہونا ثابت کرتی ہے، واجب کرتی ہے اور حرام کرتی ہے۔ اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کا مقام اصولی ضمیمہ ہے (۲)۔

(۱) شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۱/ ۳۰۰ طبع مرکز البحث العلمی فی جامعة الملک عبد العزیز ۱۴۰۰ھ، فواتح الرحموت ۱/ ۲۵ المطبعة البولاقیة الأولی ۱۳۲۲ھ، بر حاشیہ المستصفی، نہایة السول شرح منہاج الوصول للإسنوی ۱/ ۱۴۵ طبع مطبعة السعادہ مصر۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۲۳۰، طبع دار السعادہ استنبول، شرح الکوکب المنیر

تحسینیات:

۶- مقاصد شریعت کی بحث اصول فقہ کی ایک اہم بحث ہے، علماء اصول یہ ذکر کرتے ہیں کہ مقاصد شریعت کی صرف تین قسمیں ہیں: پہلی قسم ضروریہ، دوسری قسم حاجیہ اور تیسری قسم تحسینیہ ہے۔

ضروریہ وہ چیزیں ہیں جو مصالح دین ودنیا کے قیام کے لئے اس طرح ضروری ہوں کہ اگر وہ نہ پائی جائیں تو مصالح دنیا صحیح نہیں رہ سکیں، بلکہ فتنہ وفساد پھیل جائے، زندگی مشکل ہوجائے، آخرت میں نعمتوں کے فوت ہونے اور صریح نقصان پیش آنے کا اندیشہ ہوجائے۔

حاجیہ: وہ چیزیں ہیں جو وسعت پیدا کرنے اور ایسی تنگی کو دور کرنے کے لئے ضروری ہیں جو عموماً ایسی مشقت وحرج کا سبب بنتی ہیں جن سے مقصود فوت ہوجاتا ہے، لہذا اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو فی الجملہ تنگی اور مشقت پیش آجائے مگر دین کی پانچ بنیادی ضروریات میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

تحسینیہ کا مطلب ہے: ایسے امور کو اختیار کرنا جو اچھی عادات کے شایان شان ہوں، لہذا یہ مکارم اخلاق اور شرعی آداب دونوں کا جامع ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

فقہ اسلامی میں تحسین کا حکم:

۷- فی الجملہ زینت اختیار کرنا مطلوب ہے بشرطیکہ نیت اچھی ہو اور خیر کا ارادہ کیا گیا ہو، اور مکروہ یا حرام ہے، اگر نیت صحیح نہ ہو یا وہ ارتکاب حرام کا سبب ہو یا اس سے خیر کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔

اس کے موضوع کے اعتبار سے اس کا حکم مختلف ہوجاتا ہے۔

کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

شکل وصورت کو آراستہ کرنا:

۸- عام شکل وصورت کو بغیر مبالغہ آرائی کے آراستہ کرنا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ اس کا حکم فرماتے تھے۔ آپ ﷺ کا ایک ارشاد یہ ہے: "أصلحوا رحالكم، وأصلحوا لباسكم حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس، فإن الله لا يحب الفحش ولا التفحش"[1] (تم اپنی سواری کو اچھا رکھو اور اپنے لباس کو اچھا رکھو، تاکہ تم لوگوں کے درمیان ممتاز رہو، اس لئے کہ اللہ تعالی بدصورتی اور بے حیائی کو پسند نہیں فرماتا ہے)۔

اور داڑھی اور مونچھ کو مزین کرنا مستحب ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس کی روایت حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے دادا سے کی ہے کہ "كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها"[2] (رسول اللہ ﷺ اپنی داڑھی کو لمبائی اور چوڑائی میں درست فرمایا کرتے تھے)، اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جزوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس"[3] (مونچھیں کترواؤ اور داڑھی بڑھاؤ اور

= ۳۰۲/۱، الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ ص ۳۲۰ طبع ادارہ ترجمان القرآن لاہور پاکستان، ۱۳۹۶ھ مدارج السالکین لابن القیم ۲۳۱/۱ مطبعہ السنۃ المحمدیہ ۱۳۷۵ھ۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۸/۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر، الاحکام للآمدی ۲۸/۴، المستصفی للغزالی ۱۳۹/۱، ارشاد الفحول للشوکانی ۱۸۹/۔

(۱) حدیث: "أصلحوا رحالكم، وأصلحوا لباسكم ......" کی روایت ابوداؤد (۳۴۹/۴ عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲۹۲/۳)۔

(۲) حدیث: "كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها" کی روایت ترمذی (۹۴/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند میں عمر بن ہارون البلخی ہے جو متہم بالکذب ہے (میزان الاعتدال ۲۲۸/۳ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "جزوا الشوارب وأرخوا اللحى" کی روایت مسلم (۲۲۲/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مجوسیوں کی مخالفت کرو)۔

۹-عورت کا چہرہ کو مزین کرنا نامناسب جگہوں پر اُگے ہوئے بالوں کی صفائی کے ذریعہ ہوتا ہے، اس کو زائل کرنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس کا حکم دیا ہو تو واجب ہوگا[1]۔ چنانچہ ابن ابی الصقر کی بیوی نے روایت کی ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس تھیں تو ایک عورت نے ان سے دریافت کیا کہ اے ام المومنین! میرے چہرہ پر چند بال ہیں کیا میں اسے اکھاڑ دوں تاکہ اس کے ذریعہ میں اپنے شوہر کے لئے مزین ہوسکوں؟ تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ تکلیف دہ چیز کو اپنے سے دور کرو اور اپنے شوہر کے لئے اسی طرح زینت اختیار کرو جس طرح زیارت کے لئے مزین ہوتی ہو، اور اگر تم کو اس کا حکم دے تو تم اس کی بات مانو، اور اگر تم پر وہ کوئی قسم کھالے تو تم اسے اس کی قسم پوری کرادو۔ اور اس کے گھر میں ایسے شخص کو اجازت نہ دو جس کو وہ ناپسند کرتا ہو[2]۔

اور مالکیہ نے فرمایا کہ عورت کے لئے ایسے بال صاف کرلینا ضروری ہے جس کے صاف کرنے میں اس کی خوبصورتی ہو، مثلاً داڑھی کا بال اگر اسے نکل آئے۔

اور اس کے لئے ایسے بالوں کا رکھنا ضروری ہے جس کے ہونے میں اس کی خوبصورتی ہو، لہذا اس کے لئے اپنے سر کا بال منڈانا حرام ہے[3]۔

اور حنابلہ نے اس سے منع فرمایا ہے اور استرہ کے ذریعہ اس کو صاف کرنے کی اجازت دی ہے[1]۔

اور شکل کو خوبصورت بنانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ زائد از ضرورت عضو کو بدن سے کاٹ کر علاحدہ کردے مثلاً زائد دانت، زائد انگلی اور زائد ہتھیلی، کیونکہ اس کی موجودگی میں بدصورتی ہوتی ہے اور اسی پر ان تمام بدصورتیوں کو قیاس کیا جائے گا جو بدن میں پیدا ہوجائیں، البتہ اس عضو زائد کے ازالہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے ازالہ میں سلامتی اور تحفظ کا ظن غالب ہو[2]۔

دانتوں کو خوبصورت بنانا، دوا، مسواک اور دوسری تدابیر کے ذریعہ ہوتا ہے (اور اس کے حکم کے لئے تفلیج کی اصطلاح دیکھی جائے) اور مسواک تو ہر حال میں مستحب ہے۔

۱۰- عورت کو اپنے شوہر کی خوشنودی کے لئے اپنی شکل کو مزین کرنے اور شوہر کو اپنی بیوی کی خوشنودی کے لئے اپنی شکل کو مزین کرنے کی تاکید ہے۔

اسی طرح جمعہ وعیدین اور اذان کے لئے جاتے وقت شکل کو مزین کرنے کا تاکیدی حکم ہے[3]۔

لباس کی تزئین:

۱۱- لباس کو اس طرح مزین کرنا کہ عرف اور سنت کی حد سے خارج نہ ہو، مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو الاحوصؒ سے روایت ہے کہ میرے والد نبی علیہ السلام کی خدمت میں اس حال میں آئے کہ آپ

= دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۷، القلیوبی ۴/ ۲۹۸، زاد المعاد ۱/ ۱۷۸، الموطا ۲/ ۹۴۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، حاشیہ القلیوبی ۳/ ۲۵۲۔

(۲) مصنف عبد الرزاق ۳/ ۱۴۶۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

(۱) المغنی ۱/ ۷۵، ۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۷، ۲/ ۵۳۷، ۳/ ۱۸۸، ۵/ ۲۴۳، مواہب الجلیل ۱/ ۳۳۷، حاشیہ القلیوبی ۴/ ۳۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۶، عقود اللجین فی بیان حقوق الزوجین ص ۵، ۸ مطبوعہ مصر دار احیاء التراث العربیہ، احیاء علوم الدین ۱/ ۱۸۱، زاد المعاد ۱/ ۳۳۱، ابن ابی شیبہ ۱/ ۸۲۔

پراگندہ بال اور بدشکل تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: أمالک مال؟ قال: من كل قد آتاني الله عزوجل، قال: فإن الله عزوجل إذا أنعم على عبد نعمة أحب أن ترى عليه"[1] (کیا تمہارے پاس کوئی مال نہیں ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ عزوجل نے مجھے ہر قسم کی چیزیں عطا فرمائی ہیں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندے کو کوئی نعمت عطا فرماتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ وہ نعمت اس پر نظر آئے)۔

مندرجہ ذیل اشیاء کے ذریعہ لباس مزین کیا جاسکتا ہے:

الف۔ لباس صاف ستھرا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو پراگندہ حال دیکھ کر فرمایا: "أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره، ورأى آخر عليه ثياب وسخة فقال: أما كان هذا يجد ما يغسل به ثوبه"[2] (کیا اسے کوئی ایسی چیز میسر نہیں جس سے وہ اپنے بال درست کرے، اور ایک دوسرے شخص کے گندے کپڑے دیکھ کر فرمایا: کیا اس کو کوئی ایسی چیز میسر نہیں جس سے وہ اپنے کپڑے صاف کرے)۔

ب۔ ایسا کشادہ اور پھیلا ہوا نہ ہو جو حد ضرورت سے زائد ہو، کیونکہ اس میں ایک قسم کا اسراف ہے۔ امام مالک نے اسے ناپسند کیا ہے کہ کسی بھی آدمی کا کپڑا زیادہ پھیلا ہوا ہو اور زیادہ لمبا ہو۔ ابن القاسم فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک شخص کی آستین میں سے اس کی ہتھیلی کی انگلیوں سے زائد حصہ کاٹ دیا اور وہ زائد کپڑا اسے دے کر فرمایا: لو اور اس سے اپنی دوسری ضرورت پوری کرلو[1]۔

ج۔ لباس ایسا ہم آہنگ اور مرتب ہو جو عرف ورواج کے مطابق ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أصلحوا رحالكم وأصلحوا لباسكم، حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس، فإن الله لا يحب الفحش ولا التفحش"[2] (اپنی سواری اور اپنے لباس درست رکھو تاکہ تم لوگوں میں ممتاز رہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ بدصورتی اور بے حیائی کو پسند نہیں کرتا ہے)۔

اور خوبصورت لباس استعمال کرنا جمعہ، عیدین اور جماعتوں کے لئے ضروری ہوتا ہے[3]۔

اسی طرح خاص طور پر علماء کو اچھا کپڑا استعمال کرنے کی تاکید ہے[4]۔

آنگن کو خوبصورت بنانا:

۱۲ – آنگن اور مکان کو صاف ستھرا اور آراستہ کر کے خوبصورت بنانا سنت ہے۔ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جس کی روایت حضرت عامر بن سعدؓ نے اپنے والد کے واسطے سے نبی ﷺ سے کی ہے: "إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود"[5] (بے شک اللہ تعالیٰ پاکیزہ ہے اور

---

(۱) حدیث: "إن الله إذا أنعم على عبد نعمة......" کی روایت طبرانی نے الصغیر (۱/۹۷ طبع المکتبۃ السلفیہ) میں کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/۱۳۳ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث: "أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/۱۳۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۱/۳۸۱، ۴۴۱، احیاء علوم الدین ۱/۱۸۰، ۱۰۴۔

(۴) الموطا ۲/۹۱۱۔

(۵) حدیث: "إن الله طيب يحب الطيب......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ حدیث غریب ہے اور خالد بن الیاس ضعیف قرار دیئے جاتے ہیں۔

پاکیزگی کو پسند فرماتا ہے، صاف ستھرا ہے، صفائی وستھرائی کو پسند فرماتا ہے، کریم ہے کرم کو پسند کرتا ہے اور سخی ہے سخاوت کو پسند فرماتا ہے، لہذا تم اپنے آنگن اور گھروں کو صاف ستھرا رکھو اور یہودیوں کی مشابہت اختیار نہ کرو)۔

مسجد جاتے وقت مزین ہونا:

۱۳ – مسجد جانے کے لئے مزین ہونا مندرجہ ذیل طریقے سے ہوتا ہے:

الف ۔ مسجد جاتے وقت نیت کو خالص رکھنا، کسی دوسری نیت کو شامل نہ کرنا مثلاً چہل قدمی وغیرہ۔

ب ۔ ادائیگی فریضہ کے لئے مسجد جانے کی نیت کے ساتھ ساتھ اعتکاف کی نیت کا اضافہ کرنا۔

ج ۔ عام استعمالی کپڑوں کے علاوہ خاص قسم کے لباس میں مسجد جانا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" (۱) (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

د ۔ مسجد میں دائیں پاؤں کو مقدم کر کے داخل ہونا (۲)۔

ملاقات، سلام اور اس کے جواب میں اچھا طریقہ اپنانا:

۱۴ – مسلمانوں سے اچھی طرح ملنا، اچھے انداز سے سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مستحب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" (۳) (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، اور سلام کا بہتر جواب اس طرح ہوگا: وعليكم السلام ورحمته الله وبركاته (۱)۔

اچھی آواز بنانا:

۱۵ – آواز اچھی بنانے کا مطلب ترنم اور غناء ہے، بشرطیکہ اس میں آواز کو حرف کے ساتھ نہ گھمایا گیا ہو اور نہ کلمات اپنی اصل وضع سے بدلے ہوں، ساتھ ہی قواعد تجوید کا لحاظ بھی کیا گیا ہو (۲)۔

قرآن اور اذان کی آواز کو اچھا بنانا مستحب ہے، کیونکہ یہ چیز لوگوں کو ان دونوں کی طرف کھینچتی ہے اور لوگوں کے اندر ان دونوں کی محبوبیت پیدا کرتی ہے۔ اور ان میں ان دونوں کے لئے انشراح پیدا کرتی ہے۔

مست کرنے والی آواز لحن پیدا کرنا اور گا کر پڑھنا اور کھینچ تان کر بڑھانا گھٹانا یہ سب حرام ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مؤذن کا خوش الحان ہونا مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابومحذورہؓ کو ان کی خوش الحانی کی وجہ سے مؤذن منتخب فرمایا تھا (۳)۔

---

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۹۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۶۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۶۰، حاشیۃ قلیوبی ۳/ ۲۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۳۳، الأذکار للنووی ۲۱۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۲، البخاری فی فضائل القرآن باب نمبر ۱۹، مسلم صلاۃ المسافرین نمبر ۲۳۲ اور ابوداؤد وتر کے بیان میں، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، تبیین الحقائق ۱/ ۹۰، ۹۱، مواہب الجلیل ۱/ ۴۳۳، ۴۳۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۲۲، شرح روض الطالب ۱/ ۱۲۹ طبع المکتب الإسلامی، المدخل لابن الحاج ۱/ ۵۱، ۵۴، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۱/ ۱۷۳، المدونہ ۱/ ۵۸، المحلی ۳/ ۱۴۶، مصنف عبدالرزاق ۱/ ۳۶۔

اجنبی لوگوں کے سامنے عورت کا اپنی آواز کو مزین کرنا:

۱۶- عورت کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ اجنبی مردوں سے بات کرے تو بالکل طبعی آواز میں بات کرے جس میں کوئی تکلف نہ ہو، نہ بناوٹ ہو اور نہ نرمی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوْفاً"(۱) (اے نبی کی بیویو! تم عام عورتوں کے مانند نہیں (لہذا) اگر تم اللہ سے ڈرنے والی ہو تو نہ بات کیا کرو دبی دبی زبان سے اس طرح کہ لالچ میں پڑ جائے کوئی ایسا شخص جس کے دل میں خرابی ہو، بلکہ بات کرو صاف سیدھے طریقے سے)۔

ابن کثیر نے فرمایا کہ یہ وہ آداب ہیں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کی بیویوں کو دیا ہے اور امت کی عورتیں اس حکم میں ان کی تابع ہیں(۲)۔

قرطبی نے "فلا تخضعن بالقول" کی تفسیر میں فرمایا کہ وہ نرم باتیں نہ کریں، اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ حکم فرمایا ہے کہ ان کی گفتگو ٹھوس ہو، ان کی بات دوٹوک ہو اور اس طرح نہ ہو کہ اس سے دل میں ایک قسم کا تعلق ظاہر ہو جو عموماً نرم گفتگو سے ظاہر ہوتا ہے(۳)۔

رفتار کو مزین کرنا:

۱۷- معروف اور معتاد طریقے سے چلنا انسان کے لئے ضروری ہے، اور مصنوعی اور جاذب نظر انداز رفتار اپنانا ممنوع ہے۔ اور مردوں کے لئے ممنوع ہونے کی بہ نسبت عورتوں کے لئے اس کی ممانعت زیادہ سخت ہے، کیونکہ عورت کا معاملہ پوشیدگی پر مبنی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ"(۱) (اور عورتیں اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔

قرطبی نے فرمایا کہ جو عورت اپنے زیور سے خوش ہو کر ایسا کرے تو یہ مکروہ ہے، اور جو عورت مردوں کے لئے آراستہ ہونے اور اس کو مائل کرنے کے لئے ایسا کرے تو وہ حرام اور مذموم ہے۔ اسی طرح جو مرد اپنے جوتے کو فخر وغرور میں بجائے تو یہ حرام ہے، کیونکہ فخر وغرور گناہ کبیرہ ہے۔ اور جو شخص آراستہ ہو کر نکلنے کے لئے ایسا کرے تو یہ ناجائز ہے(۲)۔

اور سب سے اچھی رفتار تو نبی ﷺ کی رفتار ہے۔ حدیث میں آیا ہے: "أنه كان إذا مشا تكفأ، وكان أسرع الناس مشية، وأحسنها وأسكنها"(۳) (آپ ﷺ جب چلتے آگے کی طرف مائل ہو کر چلتے، اور آپ ﷺ تمام لوگوں میں تیز، اچھی اور باوقار رفتار والے تھے) اور یہی مراد اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً"(۴) (اور رحمان کے بندے وہ ہیں جو زمین پر عاجزی کے ساتھ چلتے ہیں)۔

اور اکثر سلف کا ارشاد ہے کہ اس سے مراد اطمینان اور وقار ہے جس میں نہ تکبر ہو اور نہ سستی(۵)۔

= حدیث: "اختار أبا محذورة مؤذنا لحسن صوته" کی روایت نسائی (۶/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن دقیق العید نے اس کو صحیح قرار دیا ہے التلخیص لابن حجر (۲۰۰/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۲۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۸۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۷۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۴۲۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۸۔

(۳) حدیث: "كان إذا مشى تكفأ....." کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ فرقان/ ۶۳۔

(۵) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد لابن قیم ۱/ ۱۶۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ ۱۳۹۹ھ۔

اخلاق کو مزین کرنا:

۱۸- اخلاق کو آراستہ کرنا شرعاً مطلوب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلاً''(۱) (اور زمین پر اتراتا ہوا مت چل، کیونکہ تو زمین کو نہ پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے)۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ، وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالأَلْقَابِ، بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ، وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَّلاَ تَجَسَّسُوْا وَلاَ يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَّأْكُلَ لَحْمَ أَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ''(۲) (اے ایمان والو! نہ تو مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو، ایمان لانے کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے۔ اور جو توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے۔ اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں اور ٹوہ میں مت لگے رہو اور کوئی کسی کی غیبت بھی نہ کیا کرے، کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے؟ اس کو تو تم ناگوار سمجھتے ہو، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے)۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سی آیتیں ہیں جو حسن اخلاق کا حکم دیتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے: ''وَإِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ''(۱) (اور بے شک آپ اخلاق کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں)۔

اور عظمت حق کے ساتھ تحسین اخلاق مناسب ہے، تو جس کا حق ہمارے اوپر بڑا ہو اس کے ساتھ اچھے اخلاق کا برتاؤ کرنا زیادہ ضروری ہوگا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انسان پر حرام فرمایا ہے کہ وہ اپنے والدین میں سے کسی سے اف اف کہے، کیونکہ اولاد پر ان دونوں کا حق عظیم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيْمًا''(۲) (سو ان کو کبھی ہاں سے ہوں بھی مت کرنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے خوب ادب سے بات کرنا)۔

بہوتی نے فرمایا کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ دوسرے کے ساتھ حسن اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکلیف کو برداشت کرے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں ہے: ''استوصوا بالنساء خيرا، فإن المرأة خلقت من ضلع''(۳) (عورتوں کے متعلق بھلائی کی نصیحت قبول کرو، کیونکہ وہ پسلی سے پیدا کی گئی ہیں)۔

حسن ظن قائم رکھنا:

الف- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا:

۱۹- مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بہتر گمان

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۷۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱، ۱۲۔

(۱) سورۂ قلم/ ۴۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

(۳) حدیث: ''استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع'' کی روایت بخاری (۹/ ۲۵۳ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رکھیں، اور خاص طور پر مصائب اور موت آنے کے وقت اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھنا ضروری ہے۔ حطاب نے فرمایا کہ قریب المرگ لوگوں کے لئے اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھنا مستحب ہے۔ اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھنا اگر چہ موت اور مرض کی حالت میں مؤکد ہوتا ہے، مگر مکلف کو اللہ تعالی کے ساتھ ہمیشہ حسن ظن رکھنا چاہئے (۱)، چنانچہ صحیح مسلم میں ہے: "لا یموتن أحدکم إلا وهو یحسن الظن بالله" (۲) (تم میں سے کسی کو ہرگز موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ وہ اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہو)۔

ب- مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھنا:

۲۰- ایک مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھے، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی سے کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو وہ اس کو معاف کردے اور درگزر کرتے ہوئے اس کے لئے کوئی عذر تلاش کرے۔

اور مسلمانوں کے ساتھ اس وقت تک حسن ظن رکھے جب تک اس کے لئے کوئی شکل بنا ممکن ہو سکے، اور ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو متہم سمجھتا رہے اور اپنے نفس کے ساتھ حسن ظن نہ رکھے، کیونکہ یہ دھوکہ سے دور رہنے اور امراض قلب سے حفاظت کا بہترین ذریعہ ہے۔ ابن الحاج نے "المدخل" میں فرمایا کہ جب کوئی شخص نماز کے لئے جائے تو اسے اس سے ڈرنا چاہئے کہ کہیں اس کے دل میں یہ خیال پیدا نہ ہو کہ وہ اپنے کسی مسلمان بھائی سے بہتر ہے ورنہ وہ بڑی مصیبت میں پھنس جائے گا، بلکہ اسے چاہئے کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں سے حسن ظن قائم رکھتے ہوئے اور اپنی ذات کے ساتھ بدگمانی رکھتے ہوئے نکلے، اور نیک کام میں بھی اپنی ذات کو متہم سمجھے (۱)۔

تحریر کو حسین بنانا:

۲۱- خوش خطی پڑھنے والے کو غلط پڑھنے سے محفوظ رکھتی ہے، اور جو کلام جتنا زیادہ قابل احترام ہو اس میں اسی قدر خوش نویسی اپنانا ضروری ہے، کیونکہ اس میں غلطی کا واقع ہونا زیادہ برا ہے۔ اس بنیاد پر قرآن کریم کو دوسری چیز کی بہ نسبت اچھی تحریر میں لکھنا زیادہ ضروری ہے، پھر اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کی حدیث پھر آثار صحابہ اور اس کے بعد احکام شرعیہ کو اچھی تحریر میں لکھنا ضروری ہے۔ یہی حکم دوسری چیزوں کا ہے۔

اس کی دلیل حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "یا معاویة ألق الدواة، وحرّف القلم، وانصب الباء، وفرّق السین، ولا تعور المیم، وحسن الله، ومد الرحمن، وجود الرحیم" (۲) (اے معاویہ! دوات رکھو، قلم بناؤ اور "با" کو کھڑا کرو، "سین" کو جدا کرو، "میم" کو ٹیڑھا مت کرو، "اللہ" کو اچھا لکھو، "الرحمن" کو دراز کرو اور "الرحیم" کو عمدہ لکھو)۔

منگیتر خاتون کی آرائش:

۲۲- جب کوئی پیغام نکاح دینے والا شخص اپنی منگیتر کو دیکھنا چاہے،

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۲) حدیث: "لا یموتن أحدکم إلا وهو یحسن الظن بالله" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "یا معاویة ألق الدواة، و حرف القلم ....." کی روایت سمعانی نے ادب الاملاء (ص ۱۷۰ طبع لیدن) میں کی ہے اور اس کی سند میں ارسال ہے۔

تو منگیتر کے لئے اپنی شکل وصورت کو حسین بنانا، اور اچھے کپڑے زیب تن کرنا ممنوع نہیں بشرطیکہ نہ کسی عیب پر پردہ ڈالا جائے، نہ دھوکہ میں ڈالا جائے اور نہ فضول خرچی سے کام لیا جائے (۱)۔

قرآن کریم کو آراستہ کرنا:

۲۳- قرآن کریم کو آراستہ کرنا مستحب ہے اور اس کی تزئین یہ ہے کہ اس کی تحریر اچھی بنائی جائے، اس کے اجزاء بنائے جائیں، ہر سورت کا نام اور اس کی آیتوں کی تعداد سورہ کے شروع میں لکھی جائے، اعراب اور نقطے اور علامات وقوف لگائے جائیں اور جلد بندی کی جائے۔

اس کی تفصیل قرآن کی اصطلاح میں ہے (۲)۔

اچھی طرح ذبح کرنا:

۲۴- جانور کو ایسی عمدگی کے ساتھ ذبح کرنا کہ ذبح کئے جانے والے جانور کو حتی المقدور راحت پہنچے باتفاق فقہاء مستحب ہے، لہذا ذبح کرنے سے پہلے چھری کو تیز کر لینا پسندیدہ ہے (۳)، اور کند چھری سے ذبح کرنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسی چھری سے ذبح کرنے میں جانور کے لئے اذیت ہے، (۴) کیونکہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث ہے: "ثنتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ قال: إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته" (۱) (میں نے دو باتیں رسول اللہ ﷺ سے محفوظ کر لی ہیں: آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہر چیز میں احسان کا حکم فرمایا ہے، لہذا جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو اور تم میں سے ہر شخص اپنی چھری کو تیز کر لے اور جانور کو آرام پہنچائے)۔

اور مستحب یہ ہے کہ ذبح کئے جانے والے جانور کے سامنے چھری کو تیز نہ کرے، اور نہ ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح کرے، اسی طرح ذبح کرنے سے قبل اس کو پانی پلانا مستحب ہے۔ اور جن جانوروں کی گردنیں کوتاہ ہوں ان کو حلق میں ذبح کرنا اور جن کی گردنیں لمبی ہوں، مثلاً اونٹ، شتر مرغ اور جنگلی بط ان کو لبہ کے مقام میں ذبح کرنا مستحب ہے، کیونکہ اس طرح اس کی روح کا نکلنا آسان ہے۔

اور ذبیحہ پر چھری کو نرمی اور کم سے کم تکلیف کے ساتھ پھیرا جائے۔

اور یہ کہ گدی کی جانب سے ذبح نہ کیا جائے، دونوں شہ رگ اور حلقوم کو لمبائی میں نہ کاٹا جائے، نہ گردن توڑی جائے، اور روح نکلنے سے قبل اس کا کوئی حصہ نہ کاٹا جائے (۲)۔

اور اسی طرح قصاص یا حد میں اچھی طرح قتل کرنا بھی گزشتہ حدیث کی بنا پر مستحب ہے۔

سامان تجارت کو مزین کرنا:

۲۵- سامان تجارت کو آراستہ کرنا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے سامان

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱/ ۶۳، ۶۴، المدخل لابن الحاج ۱/ ۷۷، ۴/ ۸۷۔
(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۵/ ۲۳۶ طبع دار احیاء التراث العربی، نیل الاوطار ۵/ ۲۱۴ طبع دار الجلیل۔
(۴) شرح منتہی الإرادات، ۳/ ۴۰۸۔

(۱) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہاج ۵/ ۲۳۲، المغنی ۸/ ۵۷۸، المحلی ۷/ ۴۴۴ طبع المنیریہ۔

کے عیب کی پردہ پوشی، یا خریدار کے ساتھ دھوکہ بازی، یا ایسی وقتی تزئین نہ ہو جو فوراً ختم ہوجائے، لہذا تزئین کے ذریعہ جس عیب کو چھپایا گیا ہے اگر وہ خریدار پر عیاں ہوجائے تو اسے خیار عیب حاصل ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل ''بیع''، ''غرر'' اور ''خیار'' عیب کی بحث میں ہے۔

قرض کا اچھی طرح مطالبہ کرنا:

۲۶- ادائیگی قرض کا مطالبہ اچھی طرح کرنا مستحب ہے، جس کا طریقہ مندرجہ ذیل ہے:

نرمی کے ساتھ مطالبہ کرنا، اس لئے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"[۲] (اللہ تعالی مہربانی فرمائے اس شخص پر جو نرمی کرتے وقت خریدتے وقت اور قرض کا مطالبہ کرتے وقت نرمی کرنے والا ہو) اور ایسے وقت میں مطالبہ کیا جائے جس میں مقروض کی خوش حالی کا گمان ہو، چنانچہ حضرت سعید بن عامر بن حذیم، حضرت عمر بن الخطابؓ کی خدمت میں آئے، جب یہ ان کے پاس آئے تو حضرت عمر درہ لے کر ان پر چڑھ آئے تو حضرت سعید نے کہا: اے امیر المومنین! آپ کا سیلاب آپ کی بارش پر سبقت کر گیا، اگر آپ سزا دیں گے تو میں صبر کروں گا اور اگر آپ معاف کردیں گے تو شکر گزار رہوں گا اور اگر آپ عذر چاہیں گے تو ہم معذرت قبول کریں گے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مسلمان پر یہی ضروری ہے۔ کیا بات ہے کہ ادائیگی خراج میں تو نے تاخیر کردی؟ تو سعید نے کہا کہ آپ نے حکم فرمایا ہے کہ کسانوں سے چار دینار سے زیادہ نہ لو تو ہم اس سے زیادہ تو نہیں لیں گے مگر ہم انہیں پیداوار کی آمد تک مہلت دیں گے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "لاعزلنك ما حييت"[۱] (جب تک میں زندہ رہوں گا تجھے معزول نہ کروں گا)۔

میت، کفن اور قبر کو مزین کرنا:

۲۷- میت کی شکل کو مزین کرنا مستحب ہے، چنانچہ ''تبیین الحقائق'' میں ہے: جب کسی کا انتقال ہوجائے تو اس کے جبڑوں کو باندھ دیا جائے، اس کی آنکھیں بند کردی جائیں، کیونکہ اسی میں اس کی تزئین ہے، اس لئے کہ اگر اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو میت کی شکل دیکھنے میں ڈراؤنی ہوجائے گی، پھر اسے غسل دیا جائے[۲]۔

۲۸- میت کے کفن کو مزین کرنا بھی مستحب ہے، اس لئے کہ میت کا کفن زندوں کے لباس کی طرح ہے۔ اور اس حدیث کی بنا پر بھی جس کی روایت حضرت جابرؓ نے کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو کفن دے تو اس کو اچھا کفن دیا کرے)۔

میت کا کفن تین چیزوں سے مزین ہوتا ہے: نفس کفن کو مزین کرنا، صفت کفن کو مزین کرنا اور اسے میت کو اچھی طرح پہنانا۔

الف۔ نفس کفن کی تزئین کے بارے میں مالکیہ نے صراحت

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، ۵۰، الزیلعی ۴/ ۵۳، ۴۱، ۷، ۴، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۳۳۲، مواہب الجلیل ۴/ ۴۳۷، المغنی ۴/ ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۷، المدخل لابن الحاج ۴/ ۲۸، ۲۹، معالم القربہ فی احکام الحسبہ للقرشی رص ۹۲، ۱۳۶، نہایۃ الرتبہ للشیرزی رص ۳۴، ۶۵۔

(۲) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الاموال لابی عبید رص ۴۳، المغنی ۸/ ۵۳۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۶۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۵۔

(۳) حدیث: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کی ہے کہ میت اپنی زندگی میں جمعہ اور عیدین کے لئے جیسا لباس استعمال کرتا تھا (اس حال میں کہ وہ ان مواقع پر اچھے کپڑے پہنتا ہو) ویسا ہی کفن دیا جائے گا، وارثین کا جب اختلاف ہو تو فیصلہ اسی بنیاد پر کیا جائے گا، بشرطیکہ اس پر کوئی قرض نہ ہو[1]۔

ب۔ جہاں تک صفت کفن کی تزئین کی بات ہے تو کفن کے لئے سفید رنگ ہی مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "البسوا من ثیابکم البیاض، فإنها من خیر ثیابکم، وکفنوا بها موتاکم"[2] (تم سفید لباس زیب تن کیا کرو، کیونکہ تمہارا یہ بہترین کپڑا ہے۔ تم اپنے مردے کو اسی میں کفن دو) اور بہ نسبت پرانے کفن کے نیا کفن افضل ہے۔ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[3]۔

ج۔ جہاں تک کیفیت کفن کی تزئین کی بات ہے تو اس کی شکل یہ ہے کہ ایسا اچھا لفافہ بنایا جائے جو لوگوں کے لئے قابل دید ہو، اس طرح کفن اچھا معلوم ہوگا[4]۔

۲۹- قبر کو آراستہ کرنا مستحب ہے، اس کی آراستگی مندرجہ ذیل طریقے پر ہوگی:

الف۔ اگر ممکن ہو تو بغلی قبر بنائے اور قبر کو بند کردے، اور قبر بند کرنے میں سب سے افضل کچی اینٹ، پھر تختیاں، پھر پکی اینٹ، پھر بانس کا استعمال ہے[1]۔

ب۔ قبر کی گہرائی قد آدم ہو، جس کی مقدار تقریبا تین ہاتھ ہے، اور ایسی کشادہ ہو کہ میت کے لئے تنگی محسوس نہ کی جائے۔

ج۔ اگر زمین پتھریلی ہو یا کوئی دوسری وجہ ہو تو اسے بالو سے برابر کردیا جائے۔

د۔ قبر زمین سے ایک بالشت کے بقدر اونچی ہو۔ اور وہ مسطح ہو یا کوہان نما ہو، ان دونوں میں افضل شکل کی تعیین میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

ھ۔ میت کے سر کے پاس پتھر سے علامت لگادی جائے۔

قبر پختہ بنانا، مٹی سے لیپنا اور اس پر عمارت بنانا اچھا نہیں بلکہ مکروہ ہے[2]۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۸۔

(۲) حدیث: "البسوا من ثیابکم البیاض ....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۲/ ۹۶، تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۸، المغنی ۲/ ۴۶۴، کفایۃ الاخیار ۱/ ۳۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۳۴۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المدخل لابن الحاج ۳/ ۲۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، سبل السلام ۲/ ۹۶۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۵۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، کفایۃ الاخیار ۱/ ۳۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، ۵/ ۲۶۹، ۲۳۱، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۵۱۔

تحسینیات

تعریف:

۱-تحسینیات لغت میں مادہ حُسن سے ماخوذ ہے، اور حُسن (پیش کے ساتھ) لغت میں جمال وخوبصورتی کو کہتے ہیں اور "الصحاح" میں ہے کہ حسن قبح کی ضد ہے اور تحسین تزئین کو کہا جاتا ہے [1]۔

اہل اصول کی اصطلاح میں تحسینیات وہ امور ہیں جو ضرورت اور حاجت کے درجہ کی نہ ہوں، بلکہ ان سے تزئین وآسانی اور عادات ومعاملات میں اچھے طریقوں کی رعایت کا فائدہ ہو [2]۔

اس کی متعدد مثالیں ہیں: مثلاً اچھے اخلاق کی حفاظت کے لئے گندگیاں اور درندوں جیسی خبیث اشیاء کی حرمت [3]۔

اور جیسے نکاح میں ولی کا اعتبار کیا گیا ہے تاکہ عورت بذات خود عقد کرنے سے محفوظ رہے اور بچے، کیونکہ بذات خود عقد کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ مردوں کی مشتاق وآرزومند ہے اور یہ مروت کے خلاف ہے، اسی لئے اس کے عقد نکاح کی ذمہ داری ولی کے سپرد کردی گئی تاکہ اخلاق کے اچھے معیار کو برقرار رکھا جاسکے [4]۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، لسان العرب، المصباح مادۂ "حسن"۔

(۲) المستصفی ۱/ ۲۸۶، ۲۹۰ طبع الامیریہ الاحکام للآمدی ۳/ ۴۹ طبع صبیح، الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) مسلم الثبوت ۲/ ۲۶۳ طبع الامیریہ۔

(۴) روضۃ الناظر رص ۱۶۷، ۸۷ طبع السلفیہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضروریات:

۲- ضروریات کے لغوی معنی کا علم مادہ ضَرّ کے معنی سے ہوتا ہے، اور لغت میں ضر خلاف نفع کا نام ہے، نیز "ضَرّہ" و "ضارّہ" دونوں کے معنی ایک ہیں، جس کا اسم ضرر ہے۔ ازہری نے کہا ہر وہ چیز جو بدحالی، فقر اور بدن کی کسی شدت سے متعلق ہو کو ضُرّ (پیش کے ساتھ) اور جو نفع کی ضد ہو وہ ضَرّ (فتحہ کے ساتھ) ہے [1]۔

اہل اصول کے نزدیک ضروریات ان امور کا نام ہے جو مصالح دین ودنیا کے قیام کے لئے ضروری ہیں، اور وہ مصالح دین، عقل، نسل، مال اور جان کی حفاظت ہیں، یہ سب سے اعلی درجہ کے مصالح ہیں [2] کہ اگر یہ فوت ہوجائیں تو مصالح دنیا قائم نہیں رہ سکیں گے، بلکہ فتنہ وفساد اور زندگی کا فوت ہونا لازم آئے گا اور آخرت میں نجات ونعمت فوت ہوجائے گی اور کھلا ہوا نقصان ہوگا۔

اس سے ضروریات وتحسینیات کے درمیان فرق واضح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تحسینیات مناسب واچھی عادتوں کے اختیار کرنے اور ایسے معیوب احوال سے گریز کا نام ہے جو عقول صحیحہ کے نزدیک ناپسندیدہ ہوں۔

ب-حاجیات:

۳- اس کا لغوی معنی حاجت کے معنی سے پہچانا جاتا ہے اور حاجت محتاج ہونے کو کہتے ہیں [3]۔

اہل اصول کے نزدیک حاجیات: وہ چیزیں کہلاتی ہیں جن کی

---

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادۂ "ضرر"۔

(۲) الموافقات ۲/ ۸، ۱۱ طبع دار المعرفہ، المستصفی ۱/ ۲۸۷ طبع الامیریہ۔

(۳) مادۂ "حرج" کے معنی دیکھئے القاموس، الصحاح اور المصباح میں۔

تحسینیات ۴-۶

حاجت پیش آتی ہے، لیکن وہ ضرورت کی حد تک نہیں پہنچتیں، چنانچہ ان کی رعایت نہ کرنا مکلف انسانوں کے لئے منجملہ حرج ومشقت کا باعث ہوتا ہے، لیکن وہ اس فساد کے درجہ تک نہیں پہنچتا جس کی توقع مصالح عام میں ہوتی ہے۔

ضروریات کے بعد حاجیات دوسرے درجہ میں ہیں اور تحسینیات تیسرے درجہ میں ہیں (۱)۔

تحسینیات کی اقسام:

۴-تحسینیات کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جو قواعد شرعیہ سے معارض نہ ہو، جیسے گندی چیزوں کی حرمت، اس لئے کہ ان سے طبیعتوں میں ایسی نفرت ہوتی ہے جو اعلی اخلاق پر آمادہ کرنے کے باعث ان اشیاء کی حرمت کا ذریعہ بنتی ہے۔

دوسری قسم: وہ ہے جو قواعد کے معارض ہو جیسے کتابت، (مال کے بدلہ غلام یا باندی کو آزاد کرنا) اس لئے کہ انسان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اگر اسے اختیار نہ کیا جائے تو کوئی ضرر لازم نہیں آتا، لیکن یہ عادتاً مستحسن ہے، اس لئے کہ یہ غلام کی آزادی کا ذریعہ ہے، اور اس سے یہ قاعدہ ٹوٹ رہا ہے کہ کسی کا اپنے بعض مال کو اپنے ہی بعض مال کے بدلہ فروخت کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ مکاتب جو کچھ حاصل کر رہا ہے وہ اس کے مالک کی ملکیت کے درجہ میں ہے، بایں طور کہ غلام خود کمانے سے عاجز ہو (۲)۔

---

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۱۸ مطبع الحلبی، الموافقات ۲/ ۱۰، ۱۱ طبع دار المعرفہ۔

(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۸۱، ۲۸۲ مطبع الحلبی، ارشاد الفحول ۲۱۶، ۲۱۷ طبع الحلبی۔

اجمالی احکام:

الف-تحسینیات کی حفاظت:

۵- تحسینیات ان امور میں سے ہیں جن کی حفاظت شارع کو مقصود ہے، اس لئے کہ مصالح میں اگر چہ ان کا ادنی درجہ ہے لیکن ان سے ان حاجیات کی تکمیل ہوتی ہے جن کا مرتبہ ان سے بلند ہے، اور حاجیات کے اختیار کرنے سے ان ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے، جو ان دونوں (حاجیات وتحسینیات) کی اصل ہیں، نیز تحسینیات کو ترک کرنا بالآخر ضروریات کے ترک کا باعث بنتا ہے، اس لئے کہ جو کوتاہی کے سبب کم درجہ والے کو ترک کرسکتا ہے وہ اس کے ماسوا کے ترک پر جرأت کرسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر صرف نماز کے فرائض پر اکتفا کرے تو اس کی نماز میں حسن پیدا کرنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہتی، نیز تحسینیات اور حاجیات (جن کی تاکید تحسینیات سے زیادہ ہے) کے درمیان نفل اور فرض جیسی نسبت ہے، اور حاجیات وضروریات کے درمیان بھی یہی نسبت ہے، چنانچہ ستر عورت اور استقبال قبلہ اصل نماز کے مقابلہ مندوب کے درجہ میں ہیں اور جزء کا مندوب ہونا کل کے واجب ہونے کا باعث بن جاتا ہے، چنانچہ مطلق مندوب کو چھوڑنا رکن واجب میں کوتاہی کے مشابہ ہے (۱)۔

ب-تحسینیات کا غیر تحسینیات سے تعارض:

۶-تحسینیات اگر چہ ان حاجیات کی تکمیل کے لئے ہیں جو تحسینیات کی اصل ہیں، لیکن اس اعتبار سے کہ وہ حاجیات کی تکمیل کرتی ہیں ان کی رعایت کرنے میں یہ شرط ہے کہ ان کی وجہ سے ان کی اصل باطل نہ ہوجائے، لہذا اگر ان کی رعایت اپنے سے اعلی (حاجیات) کے

---

(۱) دیکھئے: شاطبی کا قول ان کی کتاب الموافقات ۲/ ۱۶، ۲۵ طبع دار المعرفہ میں نوع اول کے چوتھے مسئلہ کے ضمن میں۔

ترک کا سبب بن جائے تو خود ان کو ہی ترک کردیا جائے گا۔ اور یہی حکم حاجیات کا ضروریات کے ساتھ ہے، کیونکہ ہر وہ چیز جس کی حیثیت تکملہ کی ہو اگر اس کا اعتبار کئے جانے سے اس کی اصل ہی باطل ہوجائے تو اس تکملہ کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی جس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر اصل باطل ہوجائے تو تکملہ بھی باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تکملہ کی نسبت اس کے ساتھ جس کا وہ تکملہ ہے ایسی ہے جیسی موصوف کے ساتھ صفت کی نسبت کہ اگر صفت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے موصوف ختم ہوجائے تو اس سے صفت کا بھی ختم ہونا لازم آئے گا، لہذا اس طریقہ پر اس تکملہ کا اعتبار کرنے سے خود اسی کا اعتبار نہ کرنا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے جس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور جب یہ غیر متصور ہوا تو تکملہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ اصل کا اعتبار بغیر کسی زیادتی کے ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ تکمیلی مصلحت اس وقت حاصل ہوگی جبکہ اصلی مصلحت فوت ہوجائے تو اصلی مصلحت کو حاصل کرنا بہتر ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں بہت تفاوت ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جان کی حفاظت کلی طور پر اہم ہے، اور مروتوں (تقوی، دیانت) کی حفاظت مستحسن ہے، اسی لئے نجاستوں کو حرام قرار دیا گیا تاکہ مروتوں کی حفاظت ہو، اور اہل مروت میں اچھی عادتوں کی تمرات پیدا کی جائے، لیکن اگر ضرورت اس کی داعی ہو کہ جان کی حفاظت کے لئے ناپاک چیز کا استعمال کیا جائے تو اس کا استعمال اولی ہوگا[1]۔

شیخ عز الدین بن عبدالسلام نے اپنے "قواعد" میں بیان کیا ہے کہ مصالح میں جب تعارض ہو تو اعلی مصالح کو اختیار کیا جائے اور

(۱) الموافقات ۲/ ۱۳، ۱۶ طبع دار المعرفہ۔

ادنی کو چھوڑ دیا جائے، کیونکہ اطباء بڑے مرض کو دور کرنے کے لئے ادنی مرض کو باقی رکھنے کا التزام کرتے ہیں، اعلی سلامتی وصحت کو اختیار کرتے ہیں گرچہ ادنی سلامتی وصحت کو چھوڑنا پڑے، اور طب شریعت کے مانند ہے، جسے سلامتی و عافیت کے مصالح کو حاصل کرنے اور بلاکتوں و بیماریوں کے مفاسد کو دور کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس لئے کہ ان میں سے جس کو دور کرنا ممکن ہے اسے دور کیا جائے اور جس کا حصول ممکن ہے اسے حاصل کیا جائے، اور اگر تمام مفاسد کو ختم کرنا یا تمام مصالح کو حاصل کرنا دشوار ہو تو دونوں اگر مرتبہ میں برابر ہوں تو دونوں میں اختیار رہوگا اور اگر ان میں تفاوت ہو اور کسی کی ترجیح بھی معلوم ہو تو ترجیح کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر اس سے ناواقفیت ہو تو توقف کیا جائے گا[1]۔

ج- تحسینیات سے استدلال:

۷- غزالی نے "المستصفی" میں ذکر کیا ہے کہ صرف تحسینیات کے ذریعہ حکم لگانا جائز نہیں ہے، جب تک کہ کوئی اصل موجود نہ ہو اور اس کے ذریعہ اسے تقویت نہ مل گئی ہو، البتہ بسا اوقات وہ ضرورتوں کے درجہ میں آجاتی ہیں، اس لئے بعید نہیں کہ ان تک کسی مجتہد کا اجتہاد پہنچ جائے، ایسی صورت میں اگر کوئی شرعی رائے موجود نہ ہو تو اس کا درجہ استحسان کے مانند ہوگا، اور اگر کسی اصل کے ذریعہ اسے تقویت حاصل ہوجائے تو وہ قیاس ہوگا۔ اور اس امر میں حاجیات بھی تحسینیات ہی کے مانند ہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) قواعد الاحکام/ ص ۴ طبع العلمیہ۔

(۲) المستصفی ۱/ ۲۹۳، ۲۹۴ طبع الامیریہ روضۃ الناظر/ ص ۸۷ طبع السلفیہ۔

تحصن

تعریف:

۱-لغت اور اصطلاح میں تحصن کے معنی: قلعہ میں داخل ہو جانے اور اس کے ذریعہ اپنا بچاؤ کرنے کے ہیں۔ ''القاموس'' میں ہے کہ ''حصن'' ہر ایسی مضبوط جگہ کو کہتے ہیں جس کے اندر نہ پہنچا جا سکے۔ اور ''المصباح'' میں ہے کہ ''حصن'' اس مکان کو کہتے ہیں جس کی بلندی کی وجہ سے اس میں پہنچا نہ جا سکے، اس کی جمع حصون ہے، اور آبادی کی حفاظت کے لئے جو فصیل وغیرہ بنائی جاتی ہے اس کے لئے اہل عرب حصّن القرية تحصينا بولتے ہیں۔

تحصن کو شک وشبہ سے پاک رہنے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اسی سے عفیفہ و پاکدامن عورت کو حصان کہا جاتا ہے[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا......''[2] (اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور مت کرو جبکہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں...)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-دار الحرب میں رہنے والے کفار اگر مسلمانوں سے قتال کے لئے آئیں تو تحصن (قلعہ بند ہو جانا) شرعا جائز ہے، خواہ قلعہ میں مسلمان کفار کے نصف عدد سے کم ہوں یا زائد اور قلعہ بندی اس لئے ہے تا کہ قریبی ممالک اور شہروں سے انہیں کمک وطاقت پہنچ جائے اور وہ قوت حاصل کر لیں، اور اس طرح ان کی تعداد میں اضافہ ہو جائے پھر ان کے دشمن پر ان کا رعب ہو، نیز تحصن اور قلعہ بند ہونے سے مسلمانوں کو جنگ سے راہ فرار اختیار کرنے کا گناہ نہ ہوگا، کیونکہ گناہ اس صورت میں ہے جب محاربین سے مڈبھیڑ کے بعد پیٹھ دکھا کر بھاگا جائے جو نہ جنگی چال کے طور پر ہو اور نہ ہی کسی گروہ سے جا ملنے کی خاطر ہو، اور قلعہ سے باہر ان کی مڈبھیڑ ہو جائے تو بھی قلعہ میں پناہ گزیں ہونا ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ یہ بھی قتال کی طرف مائل ہونا یا کسی جماعت سے پناہ لینا ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے[1]۔

اگر حربی کفار اپنے ملک میں ٹھہرے ہوں اور جنگ کا ارادہ نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ احتیاطاً مضبوط قلعے اور خندق بنائیں اور ان کو دشمن کا مقابلہ کرنے والے افراد و سامان سے بھر دیں، اور اس کی ذمہ داری مسلمانوں میں ان لوگوں کو دی جائے جو قابل اعتماد ہوں اور شجاعت میں مشہور ہوں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جہاد'' میں ہے۔

۳-مسلمانوں کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ خندقوں کے ذریعہ اپنی حفاظت کریں، جیسے غزوۂ خندق میں رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جبکہ مختلف جماعتیں آپ ﷺ سے قتال کے لئے مدینہ کے گرد جمع ہو گئیں[3]۔ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ ''حصن''، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۸۴ طبع بولاق الامیریہ مصر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۶ طبع مکتبۃ الریاض، الخرشی ۳/ ۱۱۳ طبع دار صادر بیروت، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳ طبع الحلبی مصر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) حدیث: ''تحصن رسول الله ﷺ بالخندق و مشاركته إياهم'' کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۳۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

الَّذِيْنَ آمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا، وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرًا إِذْ جَاءُوْكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا''[1] (اے ایمان والو! اللہ کا انعام اپنے اوپر یاد کرو جب تم پر (کئی کئی) لشکر چڑھ آئے، پھر ہم نے ان پر ایک آندھی بھیجی اور ایسی فوج جو تم کو دکھائی نہیں دیتی اور اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا تھا جبکہ وہ تم پر آپڑے تھے، تمہارے اوپر کے طرف سے بھی اور تمہارے نیچے کی طرف سے بھی اور جبکہ آنکھیں کھلی رہ گئی تھیں اور کلیجے منہ کو آنے لگے تھے اور تم لوگ اللہ کے ساتھ طرح طرح کے گمان کر رہے تھے)، خود رسول اللہ ﷺ خندق کھودنے میں صحابہؓ کے ساتھ بنفس نفیس شریک رہے۔

۴- جس طرح قلعوں اور خندقوں کے ذریعہ حفاظت کی جاتی ہے، اسی طرح دشمنوں کے اچانک حملہ سے حفاظت کرنے والے ان تمام وسائل سے حفاظت درست ہے جو خطرہ کی اقسام کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، اور زمان ومکان کے اعتبار سے اس کی صورتیں مختلف ہوتی رہتی ہیں[2]۔

تحصین

دیکھئے: ''إحصان'' اور ''جہاد''۔

تحقق

دیکھئے: ''ثبوت''۔

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۹، ۱۱۔

(۲) البدایہ والنہایہ للحافظ ابن کثیر ۴/ ۹۲، ۱۱، الروض الأنف لابن ہشام ۲/ ۲۵۸، ۲۶۶، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۲۸، ۱۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر روح المعانی ۲۰/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۷/ ۳۹۲۔

تحقیر

تعریف:

۱-لغت میں تحقیر کے معنی: ناقدری کرنے اور ذلیل وحقیر بنانے کے ہیں، یہ حقّر کا مصدر ہے۔ محقرات: صغائر کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: هذا الأمر محقرة بک: یعنی یہ امر تمہارے لئے باعث حقارت ہے۔

حقیر: گھٹیا اور ذلیل کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: حقُر حقارة و حقره و احتقره و استحقره: یعنی اسے گھٹیا سمجھا اور حقیر جانا اور حقّره کا معنی ہے: اسے حقیر و ذلیل کیا، یا اسے حقارت کی طرف منسوب کیا۔

حقر الشيء حقارة کا معنی ہے: اس کا مرتبہ گھٹ گیا، چنانچہ اس کی طرف توجہ نہیں کی جاتی، اس لئے کہ وہ حقیر ہے[۱]۔

اس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اجمالی حکم:

تحقیر کے متعدد احکام ہیں:

۲-تحقیر کبھی ممنوع اور حرام ہوتی ہے: جیسے مسلمان کا مسلمان کو کمتر و ذلیل سمجھ کر اس کا مذاق اڑانے اور اس کی عظمت کو پامال کرنے کے لئے حقیر سمجھنا۔ اسی سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ"[۱] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو۔ ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے اور جو اب بھی توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)، نیز اس مضمون کی دیگر آیتیں بھی ہیں۔

اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانًا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. التقوى ههنا. ويشير إلى صدره ثلاث مرات. بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[۲] (ایک دوسرے سے حسد نہ کرو، خریداری کے ارادہ کے بغیر سامان کی قیمت بڑھا کر نہ لگاؤ، آپس میں بغض نہ کرو اور قطع تعلقات نہ کرو اور تم میں سے بعض بعض کی خرید فروخت پر خرید فروخت نہ کرے، اللہ تعالیٰ کے بندے! بھائی بھائی ہو جاؤ۔ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ وہ اس پر ظلم کرے، نہ اسے بے یار و مددگار چھوڑے، نہ اس کی تحقیر کرے۔

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "حقر"۔

(۱) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۲) حدیث: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا......" کی روایت مسلم (۴/۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تقوی یہاں ہے۔ یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے سینہ مبارک کی طرف تین مرتبہ اشارہ فرمایا۔ انسان کے برے ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے۔ ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، اس کا مال اور اس کی آبرو حرام ہے)۔

مسلم شریف ہی میں حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر، فقال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً و نعله حسنة قال: إن الله جميل يحب الجمال. الكبر بطر الحق وغمط الناس" وفي رواية: "وغمص الناس" (وہ شخص جنت میں داخل نہیں ہوگا جس کے دل میں رائی کے برابر بھی کبر ہو۔ کسی شخص نے کہا کہ آدمی یہ پسند کرتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو اور اس کے جوتے اچھے ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی جمیل ہیں اور جمال کو پسند فرماتے ہیں۔ کبر بطر حق اور "غمط الناس" ہے(۱) اور ایک روایت میں ہے: "غمص الناس")، بطر حق کا معنی حق کو ختم اور باطل کرنا اور غمط اور غمص دونوں ایک ہی معنی میں ہیں: یعنی حقیر سمجھنا)(۲)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ" (ایمان کے بعد گناہ کا نام بھی برا ہے)۔ اس کی تفسیر میں قرطبی کہتے ہیں: ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے بھائی کا نام برائی سے لے یا اس کا مذاق اڑائے اور ایسا شخص فاسق ہے(۳)۔

ابن حجر ہیتمی کہتے ہیں کہ تحریہ حقیر وذلیل سمجھنا اور عیوب ونقائص

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الاذکار للنووی ۳۱۳-۱۴۔
(۳) القرطبی ۱۶/ ۳۲۸۔

کا ایسے موقع پر ذکر کرنا ہے جس پر ہنسی اڑائی جائے، اور تحقیر کبھی نقالی کے ذریعہ ہوتی ہے، خواہ یہ نقالی عمل کے ذریعہ ہو یا قول یا اشارہ وکنایہ کے ذریعہ یا کسی کے بے سوچے سمجھے یا غلط بولنے پر، یا اس کی حرکت یا اس کی بدصورتی پر ہنسی اڑانے کے ذریعہ ہوتی ہے(۱)۔

جس شخص نے کسی کی ایسی تحقیر کی جس کی ممانعت وارد ہے تو اس نے ایسے فعل حرام کا ارتکاب کیا جس پر اس شخص کی تادیب کے لئے شرعاً تعزیر کی جائے گی۔

یہ تعزیر امام کی صوابدید پر ہوگی، وہ شریعت اور مصلحت کی حدود میں رہ کر سزا دے گا، جس کی تفصیل "تعزیر" کی اصطلاح میں ہے، اس لئے کہ اس سے مقصود زجر وتوبیخ ہے، اور اس سلسلہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر ایک کو اس کے مناسب حال سزا دی جائے گی(۲)۔

نیز یہ تعزیر اس صورت میں ہے جب ان امور سے تحقیر مقصود ہو، اور اگر ان امور سے تعلیم یا غلطی پر تنبیہ وغیرہ مقصود ہو تحقیر مقصود ہی نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اس کے ارادہ کا اندازہ احوال قرائن سے لگایا جائے گا۔

۳- جو تحقیر حرام ہے وہ بسا اوقات ارتداد تک پہنچا دیتی ہے، جیسے کوئی شخص شعائر اسلام میں سے کسی شعار کی تحقیر کردے، مثلاً نماز، اذان، مسجد اور قرآن وغیرہ کی تحقیر کردے، منافقین کی صفت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۲۲ دار المعرفہ۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، ۱۷۹، الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۷، ۳۳۰، الشرح الصغیر ۴/ ۶۲، ۶۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۷۳، ۲۷۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۱۲۱-۱۲۴ طبع النصر الحدیثہ۔

كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُ وْنَ لاَ تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ"[۱] (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہ دیں گے ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کررہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، اب بہانے نہ بناؤ تم کافر ہوچکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)، دوسری جگہ ان ہی منافقین کے بارے میں ارشاد ہے: "وَاِذَا نَادَيْتُمْ اِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوْهَا هُزُوًا وَّلَعِبًا"[۲] (اور جب تم پکارتے ہو نماز کے لئے تو یہ لوگ اس کو ہنسی اور کھیل بنالیتے ہیں)، "فتح العلی المالک" میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی اور کبھی نمازیوں کی توہین کرے اور بہت سے لوگ اس کی گواہی دیں، جن میں سے کچھ کا تزکیہ کیا گیا ہو اور کچھ کا نہیں تو جو حضرات اس بات پر محمول کرتے ہیں کہ یہ نمازیوں کی توہین ہے اس لئے کہ ان کے متعلق اس کا اعتقاد صحیح نہیں ہے تو ان کے لحاظ سے یہ مسلمان کو سب وشتم کرنے کے قبیل سے ہے، اس صورت میں اس کے لئے حاکم کی رائے کے بقدر تادیبی کارروائی لازم ہے، اور جنہوں نے اسے عبادت کی توہین پر محمول کیا ان کے اعتبار سے صحیح یہ ہے کہ یہ زندقہ نہیں بلکہ ارتداد ہے، اس لئے کہ اس نے اسے ظاہر ومشہور کردیا ہے، لہٰذا اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے[۳]۔

۴- کبھی تحقیر واجب ہوتی ہے: جیسے اہل کتاب میں سے ان لوگوں کی حالت ہے جن پر جزیہ متعین کردیا گیا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۸۔

(۳) فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذہب الامام مالک للعلامہ الشیخ محمد علیش ۲/ ۲۶۰، ۲۶۳۔

صَاغِرُوْنَ"[۱] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیز کو حرام سمجھتے ہیں، جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے، اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے) یعنی ماتحت حقیر ورسوا ہوکر۔

ان کے جزیہ دینے کے وقت ذلت وحقارت کی کیا صورت ہونی چاہئے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اہل ذمہ" اور "جزیہ"۔

ایسی چیز کے ذریعہ تعزیر جس میں تحقیر ہو:

۵- تعزیر کی ایک قسم توبیخ ہے، جو تحقیر ہی کی ایک صورت ہے اور تعزیر میں توبیخ کی مشروعیت پر فقہاء نے سنت نبوی سے استدلال کیا ہے، حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کسی آدمی کو سب وشتم کرتے ہوئے اسے اس کی ماں کی عار دلائی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يا أباذر أعيّرته بأمه؟ إنک امرؤ فيک جاهلية"[۲] (اے ابو ذر! کیا تو نے اسے اس کی ماں کی عار دلائی ہے؟ تو ایسا آدمی ہے جس میں جاہلیت ہے)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"[۳] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے) حقارت وبے عزتی کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ مثلاً کہا جائے اے ظالم اے زیادتی کرنے والے، اور یہ

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "یا أبا ذر أعیرته بأمه ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لي الواجد یحل عرضه و عقوبته" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اسے فتح الباری (۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں حسن کہا ہے۔

زبانی تعزیر کی ایک قسم ہے، ابن فرحون کی "تبصرۃ الحکام" میں ہے: زبان سے تعزیر کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ أتي برجل قد شرب فقال: "اضربوه" فقال أبوهريرة: فمنا الضارب بيده، ومنا الضارب بنعله، والضارب بثوبه. وفي رواية "بكتوه" فأقبلوا عليه يقولون: ما اتقيت الله؟ ما خشيت الله؟ ما استحييت من رسول الله ﷺ؟" (رسول اللہ ﷺ کے پاس کسی آدمی کو لایا گیا جس نے شراب پی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو مارو(۱) حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے کچھ اپنے ہاتھ سے مار رہے تھے، کچھ اپنے جوتے سے، اور بعض اپنے کپڑے سے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "اسے سرزنش کرو، جھڑکو" تو لوگ اس کی طرف متوجہ ہوکر کہہ رہے تھے: تجھے اللہ کا ڈر نہیں ہوا؟ تجھے اللہ کا خوف نہیں ہوا؟ تجھے رسول اللہ ﷺ کی بھی شرم نہ آئی؟) یہ سرزنش زبانی تعزیر ہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

۶- کبھی کبھی تحقیر عملاً ہوتی ہے، جیسا کہ جھوٹے گواہ کو بدنام کرنے کی صورت میں، اس کی بدنامی یوں ہوتی ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کو بتایا جائے اور اس کی تشہیر کی جائے اور یہ تشہیر ہی اس کے حق میں تعزیر ہوتی ہے۔ جھوٹے گواہ کی تشہیر کے بارے میں "تاتارخانیہ" میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے گھمایا جائے گا اور تشہیر کی جائے گی لیکن اس کی پٹائی نہیں کی جائے گی اور "السراجیہ" میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ "جامع العتابی" میں ہے کہ تشہیر یہ ہے کہ اسے شہر میں گھمایا جائے اور ہر محلہ میں اعلان کیا جائے کہ یہ جھوٹا گواہ ہے، کوئی اس کی گواہی قبول نہ کرے۔ خصاف نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس کی تشہیر کی جائے گی لیکن پٹائی نہ ہوگی اور حضرت عمرؓ سے جو روایت ہے کہ اس کا چہرہ سیاہ کردیا جائے گا سرخسی کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب حاکم سیاست کے طور پر اسی میں مصلحت سمجھے، اور امام صاحب کے نزدیک اس سے مراد رسوائی وتشہیر ہے، کیونکہ اسے بھی چہرہ کا سیاہ ہونا کہا جاتا ہے۔

شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ جھوٹا گواہ اگر بازار سے تعلق رکھنے والا ہوتا تو اسے بازار بھیجتے اور اگر کوئی اور ہوتا تو اسے عصر کے بعد اس کی قوم کے لوگ جہاں جمع ہوتے وہاں بھیجتے، اور اسے پکڑ کر لے جانے والا کہتا کہ شریح نے آپ سب کو سلام عرض کیا ہے اور ان کی طرف سے یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ ہم نے فلاں شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے، اس لئے آپ سب اس سے محتاط رہیں اور لوگوں کو اس سے بچنے کے لئے کہیں (۱)۔

---

(۱) حدیث: "أتي برجل قد شرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے دوسری روایت ابوداؤد (۴/ ۶۲۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، معین الحکام للطرابلسی رص ۲۳۱۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الہدایہ ۳/ ۱۳۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، الاختیار شرح المختار ۲/ ۳۹ طبع الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۳۳۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۹، ۲۶۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

تحقیق مناط

تعریف:

۱- حقق الأمر: کے معنی کسی امر کا یقین کرنے یا اسے ثابت ولازم کرنے کے ہیں۔

اور مناط: موضع تعلیق (معلق کرنے کی جگہ) کو کہتے ہیں۔

اہل اصول کے نزدیک مناط حکم: حکم کی علت اور اس کے سبب کو کہتے ہیں (۱)۔

اور تحقیق مناط اصولیین کے نزدیک: یہ ہے کہ نص یا اجماع یا استنباط کے ذریعہ کسی علت کو جاننے کے بعد مختلف انفرادی صورتوں میں اس علت کی موجودگی کو جاننے کے لئے غور وفکر اور پوری کوشش کی جائے، پس کسی معینہ مسئلہ میں غور وفکر اور اجتہاد کے ذریعہ علت کی موجودگی ثابت کرنے کا نام تحقیق مناط ہے۔

نص کے ذریعہ علت معلوم ہونے کی مثال جہت قبلہ ہے، اس لئے کہ وہی قبلہ کی طرف رخ کرنے کے وجوب کی علت ہے، اور یہ علت نص سے معلوم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" (۲) (اور تم جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کر لیا کرو اسی کی طرف)، اشتباہ کی حالت میں سمت کا تعین کہ قبلہ کدھر ہے؟ اس میں نشانات وعلامات کو دیکھ کر اجتہاد کے ذریعہ گمان کیا جائے گا۔

اجماع کے ذریعہ علت کے معلوم ہونے کی مثال عدالت ہے، اس لئے کہ یہ قبول شہادت کے وجوب کی علت ہے، اور یہ علت اجماع کے ذریعہ معلوم ہوئی ہے، البتہ کسی شخص کا عادل ہونا غور واجتہاد کے ذریعہ غلبۂ ظن کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

استنباط کے ذریعہ علت کے معلوم ہونے کی مثال عقل میں مستی پیدا کرنے والی شدت ہے، اس لئے کہ وہ شرب خمر کے حرام ہونے کی علت ہے، پس نبیذ میں اسی علت کی معرفت کے لئے غور وفکر کرنا ہی تحقیق مناط ہے، اور اسے تحقیق مناط اس لئے کہا جاتا ہے کہ مناط یعنی وصف کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ مناط ہے، اور اب اس مناط کے کسی متعین صورت میں پائے جانے کی تحقیق پر غور کرنا باقی رہا (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- تحقیق مناط علت کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے، جسے اختیار کرنے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور کبھی تحقیق مناط کو قیاس علت میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام غزالی کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس قسم میں امت کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور قیاس تو مختلف فیہ ہے تو اسے قیاس کیسے کہا جا سکتا ہے (۲)؟

اور پیش آمدہ واقعات میں علت حکم کی تطبیق کے لئے مجتہد، قاضی اور مفتی کو تحقیق مناط کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادۂ "حقق"، "ناط"۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

---

(۱) الإحکام للآمدی ۳/ ۶۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۰، ۲۳۱، ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۲۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۲۲، المستصفی ۲/ ۲۳۱، روضۃ الناظر رص ۱۴۶، جمع الجوامع ۲/ ۳۲۱۔

تحکیم

تعریف:

۱-لغت میں تحکیم: "حکمه في الأمر والشيء" کا مصدر ہے، یعنی فلاں نے فلاں کو حکم بنایا، اور فیصلہ اس کے سپرد کیا۔

قرآن کریم میں ہے: "فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ"(۱) (سوقسم ہے تیرے رب کی وہ مؤمن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے)۔

کہا جاتا ہے: حکمه بینهم یعنی فلاں کو یہ حکم دیا کہ وہ فلاں فلاں کے درمیان فیصلہ کردے اور فیصلہ کرنے والا حکم اور محکم کہلاتا ہے۔

اور حدیث شریف میں ہے: "إن الجنة للمحکَّمین" (۲) (جنت محکَّمین کے لئے ہے) یہاں محکَّمین سے وہ لوگ مراد ہیں جو دشمن کے پنجہ میں پھنس جائیں، اور انہیں شرک وقتل میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دے دیا جائے، پھر بھی وہ اسلام پر ثابت قدم رہتے ہوئے قتل ہونے کو اختیار کرلیں۔

اور مجازاً کہا جاتا ہے: حکّمت السفیه تحکیما جب جب کوئی کسی سفیہ کو کسی کام کے کرنے سے روک دے، یا اسے اس کام کا انجام بتادے، اور اسی معنی میں نخعی کا قول ہے: حکّم الیتیم کما تحکّم ولدک یعنی یتیم کو غلط کاموں سے اس طرح روکو جیسے تم اپنی اولاد کو روکتے ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس جملہ سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے مال میں اس طرح بھلائی سے کام لو جیسے اپنی اولاد کے لئے بھلائی سے کام لیتے ہو(۱)۔

اور لغت میں تحکیم کے معنی فیصلہ کرنے کے بھی آتے ہیں۔ بولا جاتا ہے: "قضی بین الخصمین" (۲) (دوفریقوں کے درمیان فیصلہ کیا)، "قضی له" (کسی کے حق میں فیصلہ کیا) "قضی علیه" (کسی کے خلاف فیصلہ کیا)۔

اصطلاح میں تحکیم یہ ہے کہ فریقین کسی کو حکم بنائیں جو ان کے درمیان فیصلہ کرے (۳)۔

"مجلة الأحکام العدلیة" میں ہے: تحکیم یہ ہے کہ فریقین اپنے جھگڑے اور دعوی میں فیصلہ کے لئے باہمی رضامندی سے کسی کو حکم مقرر کرلیں۔

اور اس کے لئے کہا جاتا ہے: حَکَم (حا اور کاف کے فتحہ کے ساتھ) اور مُحَکَّم (میم کے پیش، حا کے زبر اور کاف پر زبر اور تشدید کے ساتھ) (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قضاء:

۲- لغت میں قضاء کا ایک معنی: فیصلہ کرنا ہے، اور اصطلاح فقہاء

---

(۱) سورۂ نساء/ ۶۵۔

(۲) حدیث: "إن الجنة للمحکمین" کو ابن اثیر نے (النہایہ ۱۲۰/۴ طبع عزت عبید دعاس) میں بیان کیا ہے اور اسے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، لسان العرب، معجم مقاییس اللغه، المغرب، اساس البلاغہ، النہایہ فی غریب الحدیث، مفردات الراغب، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۳) الدر المختار للحصکفی ۴۲۸/۵ مع حاشیہ ابن عابدین طبع المبابی الحلبی، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۲۴/۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۴) مجلة الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۷۹۰۔

میں قضاء حکم شرعی کو ظاہر کرنا، اسے لازم کرنا اور خصومت وجھگڑے کا فیصلہ کرنا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تحکیم وقضاء دونوں ہی لوگوں کے مابین نزاع کو ختم کرنے اور صاحب حق کی تعیین کا ذریعہ ہیں، اسی لئے فقہاء نے ان دونوں کے لئے ایک ہی جیسی شرطیں مقرر کی ہیں جن کا بیان عنقریب آرہا ہے (۱)۔

تاہم ان دونوں میں چند بنیادی فرق ہیں جو اس بات میں ظاہر ہیں کہ قضاء اس مقام پر اصل ہے اور تحکیم فرع ہے، اور قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، چنانچہ قضاء کے دائرے سے کوئی شی خارج نہیں اور اس کے اختیارات سے کوئی موضوع مستثنی نہیں ہے۔

کسی کو حکم بنانا اس کے متعینہ قیود وشرائط کے مطابق قاضی یا فریقین ہی کی طرف سے ہوتا ہے، نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض امور تحکیم کا محل نہیں ہیں جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

ب- اصلاح:

۳- اصلاح لغت میں فساد کرنے کی ضد ہے، أصلح کا معنی ہے: کسی بھلائی اور خیر کا کام انجام دینا اور أصلح في عمله یا في أمره کا معنی ہے: یعنی اس نے اچھا اور نفع رساں کام کیا۔

اور أصلح الشيء کا معنی ہے: اس نے کسی چیز کے فساد کو زائل کردیا۔

اور أصلح بینهما، یا ذات بینهما، یا ما بینهما کا معنی ہے: فریقین کی رضامندی سے ان کے مابین کی عداوت ونزاع کو ختم کردیا۔

قرآن مجید میں ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوْا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" (۱) (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کردو پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کررہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرلے اللہ کے حکم کی طرف پھر اگر وہ رجوع کرلے تو ان کے درمیان اصلاح کردو عدل کے ساتھ اور انصاف کا خیال رکھو، بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

معلوم ہوا کہ اصلاح اور تحکیم دونوں کے ذریعہ نزاع کو ختم کیا جاتا ہے، البتہ حکم کا تعین قاضی یا فریقین کی طرف سے ہونا ضروری ہے اور اصلاح میں طرفین یا کسی رضاکار کو اختیار رہتا ہے۔

شرعی حکم:

تحکیم کی مشروعیت قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت ہے (۲)۔

۴- قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا، إِنْ يُّرِيْدَا إِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا" (۳) (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشاکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا)۔

(۱) مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۶/ ۴۵۳، المکتب الإسلامی دمشق، بدائع الصنائع ۷/ ۲ طبع الجمالیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۹۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۷۳، شرح العنایہ ۵/ ۴۹۸۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۵۔

قرطبی کہتے ہیں: یہ آیت تحکیم کے ثبوت پر دلیل ہے (۱)۔

۵- سنت نبویہ مطہرہ سے ثبوت یہ ہے کہ قبیلۂ بنو قریظہ کے یہودی جب حضرت سعد بن معاذؓ کی تحکیم پر آمادہ اور ان کے فیصلہ کو تسلیم کرنے پر راضی ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعدؓ کے حکم بنائے جانے پر رضامندی ظاہر فرمائی (۲)۔

اور قبیلہ بنو عنبر نے جب اموال زکاۃ لوٹ لئے تو آپ ﷺ ان کے معاملہ میں اعور بن بشامہ کے حکم بنائے جانے پر راضی ہوئے (۳)۔

نیز حدیث شریف میں ہے: "أن أبا شريح هانيء بن يزيد رضي الله عنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه، سمعهم يكنونه بأبي الحكم. فقال له رسول الله ﷺ: "إن الله هو الحَكَمُ. وإليه الحُكم، فلم تكنى أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين. فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا. فما لک من الولد؟ قال: لي شريح، ومسلم، وعبدالله. قال: فما أكبرهم؟ قلت: شريح. قال: أنت أبو شريح. ودعا له ولولده" (۴) (ابوشریح ہانی بن یزیدؓ اپنی قوم کا ایک وفد لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو رسول اللہ ﷺ نے سنا کہ ان کی قوم کے لوگ انہیں ان کی کنیت ابو الحکم سے پکار رہے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: حکم تو صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اسی کو حکم کا حق ہے تو آپ کی کنیت ابو الحکم کیوں ہے؟ اس پر انہوں نے کہا: جب کسی معاملہ میں میری قوم میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کردیتا ہوں، جس پر دونوں فریق راضی ہوجاتے ہیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ بہت اچھی بات ہے، کیا تمہاری کوئی اولاد بھی ہے؟ انہوں نے کہا کہ شریح، مسلم اور عبد اللہ میرے لڑکے ہیں۔ آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ان میں بڑا کون ہے؟ میں نے کہا: شریح۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم ابوشریح ہو۔ اور ان کے اور ان کی اولاد کے لئے دعا فرمائی)۔

۶- اجماع سے تحکیم کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کے درمیان کھجور کے درختوں کے سلسلہ میں نزاع تھی تو انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کو اپنے درمیان حکم بنایا (۱)۔

اور حضرت عمرؓ کا ایک آدمی کے ساتھ ایک گھوڑے کے معاملہ میں اختلاف ہوا جو گھوڑا حضرت عمرؓ نے سائمہ ہونے کی شرط کے ساتھ خریدا تھا، اس معاملہ میں ان دونوں نے حضرت شریح کو حکم بنایا (۲)۔

نیز حضرت عثمان اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما نے حضرت جبیر بن مطعمؓ کو حکم بنایا (۳)، حالانکہ حضرت زید، حضرت شریح اور حضرت جبیر (اس وقت) قاضی نہیں تھے۔

اور اس طرح کے معاملات کبار صحابہ کی ایک جماعت کے

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۱۷۹ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) یہود کے معاملے میں حضرت سعد بن معاذ کی تحکیم کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رضي بتحكيم الأعور بن بشامة" کی روایت الصحابہ میں ابن شاہین نے کی، اور اس کی سند میں جہالت ہے (الاصابہ لابن حجر ۱/ ۵۵ شائع کردہ الرسالہ)۔

(۴) حدیث: "إن الله هو الحكم" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۸/ ۲۲۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نیز صاحب جامع الاصول (۱/ ۳۷۳) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

---

(۱) المبسوط ۱۲/ ۶۲، فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۱۹۰، طلبۃ الطلبہ فی الاصطلاحات الفقہیہ رص ۱۳۶۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳، اسنی المطالب ۴/ ۲۸۷۔

ساتھ پیش آئے، جن پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہوا[۱]۔

۷- اسی بنا پر فقہاء نے تحکیم کے جواز کو اختیار کیا ہے[۲]۔

البتہ حنفیہ میں سے بعض نے اس کا فتوی دینے سے گریز کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ سلف فیصلہ کے لئے ایسے شخص کو اختیار فرماتے تھے جو صالح و متدین عالم ہو، وہ اپنے علم کے مطابق احکام شرع کی روشنی میں یا مجتہدین کے اجتہاد کی روشنی میں جو کچھ سمجھتا اس کے مطابق فیصلہ کرتا۔ اور آج کل اگر تحکیم کو جائز قرار دے دیا جائے تو عوام اور وہ لوگ جو عوام ہی کے حکم میں ہیں اپنے جیسے لوگوں کو فیصل بنانے کی جسارت کریں گے، اور وہ فیصل اپنی جہالت و ناواقفیت کی وجہ سے شرعی احکام سے ہٹ کر فیصلہ کیا کرے گا جو بڑے فساد کا ذریعہ ہے، اسی وجہ سے ان فقہاء نے تحکیم کی ممانعت کا فتوی دیا ہے[۳]۔

اصبغ مالکی کہتے ہیں: میں تحکیم کو پسند نہیں کرتا، لیکن اگر اس کے ذریعہ فیصلہ ہو جائے تو نافذ ہوگا۔ اور بعض مالکیہ نے تحکیم کو سرے سے ناجائز کہا ہے[۴]۔

اور بعض شافعیہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اگر شہر میں کوئی قاضی نہ ہو تو تحکیم جائز ہے، اور بعض صرف مال میں اس کے جواز کے قائل ہیں[۵]۔

بہر حال حنفیہ کا اصح اور ظاہر مذہب تحکیم کے جواز کا ہے اور جمہور شافعیہ کے نزدیک یہی اظہر ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے۔

(۱) الموسوط ۲۱/ ۶۲، شرح العنایہ ۵/ ۴۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰۔

(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۱۱۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، ۲۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹۔

مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر تحکیم پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ ہو جائے تو نافذ ہوگا[۱]۔

۸- تحکیم میں طرفین وہ دونوں فریق ہوتے ہیں جو اپنے درمیان نزاع کو بذریعہ تحکیم ختم کرنے پر متفق ہو جائیں، ان میں سے ہر ایک کو محکِّم (کاف پر تشدید اور زیر کے ساتھ) کہتے ہیں۔

اور فریقین کبھی دو اور کبھی دو سے زائد بھی ہوتے ہیں[۲]۔

۹- تحکیم فریقین کے لئے یہ شرط ہے کہ ان میں باہم عقد کرنے کی صحیح اہلیت پائی جائے جس کا حاصل عقل ہے، اس لئے کہ اس اہلیت کے بغیر عقد ہی صحیح نہیں ہوتا[۳]۔

وکیل کے لئے اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر تحکیم جائز نہیں ہے، اسی طرح جس بچے کو تجارت کی اجازت ہو اس کے لئے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر حکم بنانا جائز نہیں، نیز معاملہ مضاربت میں عامل (محنت کرنے والا) کے لئے بغیر مالک کی اجازت کے تحکیم جائز نہیں، اسی طرح ولی، وصی اور اس شخص کی طرف سے تحکیم جائز نہیں جس کو افلاس کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو، یہ عدم جواز اس صورت میں ہے جب تحکیم کی وجہ سے اہلیت نہ رکھنے والے شخص یا قرض خواہوں کو ضرر پہنچتا ہو[۴]۔

حکم کے لئے شرطیں:

۱۰- الف- جس کو حکم بنایا جائے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ معلوم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰، العقود الدریہ ۱/ ۳۱۹، الروضہ ۱۱/ ۱۲۱، کشاف القناع ۶/ ۳۰۸، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸، فتح الوہاب ۲/ ۲۰۸۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۴، تنویر الابصار ۵/ ۴۲۸۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۴۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰۔

متعین ہو، اگر فریقین مثلاً ایسے شخص کو حکم بنائیں جو سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو تو یہ بالاجماع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جہالت ہے[(۱)]، البتہ اگر اس داخل ہونے والے کو جاننے کے بعد فریقین اس پر راضی ہوجائیں تو یہ حکم کے متعین ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا۔

۱۱ - ب۔ حکم کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ولایت قضاء کا اہل ہو۔ اس پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے، اگرچہ اس اہلیت کے عناصر کی تعیین میں اختلاف ہے[(۲)]۔

یہاں پر اہلیت قضاء سے مراد قضاء کی مطلق اہلیت ہے، نہ کہ خاص واقعہ میں جس میں نزاع ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس شرط سے استغناء صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کوئی اس کا اہل موجود ہی نہ ہو اور بعض شافعیہ اہلیت قضاء کو مطلقاً شرط ہی قرار نہیں دیتے اور بعض نے تحکیم کو اس صورت میں جائز کہا ہے جب کوئی قاضی موجود نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ تحکیم قصاص اور عقد نکاح کو ثابت کرنے کے لئے درست نہیں، بلکہ صرف مال کے ساتھ خاص ہے۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ حکم کے اندر قاضی کی تمام صفات کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اس شرط سے متعلق احکام میں تفصیل ہے جس کے لئے ''دعوی'' اور ''قضاء'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حکم میں تحکیم کے وقت سے فیصلہ کے وقت تک اہلیت قضاء کا موجود ہونا ضروری ہے[(۳)]، اسی لئے اس صورت میں حکم کا مسلمان ہونا شرط ہے جب دونوں فریق یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو، اور اگر فریقین غیر مسلم ہوں تو حکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ اور علت اس کی یہ ہے کہ غیر مسلم غیر مسلموں کے درمیان شہادت کا اہل ہے، تو فریقین کا اس پر راضی ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ بادشاہ کا اس کو حکم بنانا اور یہ معلوم ہی ہے کہ غیر مسلموں کے درمیان غیر مسلم حکم کی ولایت درست ہے اور یہی حکم تحکیم کا ہے۔

اور اگر فریقین غیر مسلم ہوں، اور وہ باہمی اتفاق سے کسی غیر مسلم کو حکم بنالیں تو یہ جائز ہے، چنانچہ اگر فیصلہ سے پہلے فریقین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے تو اس حکم کا فیصلہ مسلمان کے خلاف نافذ نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کے موافق ہو تو نافذ ہوجائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے حق میں ہو تب بھی نافذ نہیں ہوگا۔

۱۲ - مرتد کو حکم بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک موقوف رہے گا، اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کو حکم بنانا صحیح ہوجائے گا، ورنہ باطل ہوجائے گا۔ اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی تحکیم بہر حال جائز ہے۔

اس وضاحت کے مطابق اگر ایک مسلمان اور ایک مرتد نے مل کر کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر مرتد قتل کردیا گیا، یا دارالحرب چلا گیا تو ان کے سلسلے میں اس کا فیصلہ جائز نہ ہوگا[(۱)]۔

۱۳ - فقہاء نے اس پر متعدد نتائج مرتب فرمائے ہیں جو بعض جزئیات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں.....مثلاً اگر فریقین نے کسی بچہ کو حکم بنادیا پھر وہ بالغ ہوگیا، یا غیر مسلم کو حکم بنایا پھر وہ اسلام لے آیا اور

---

(۱) البحر الرائق ۷/۲۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۶۹۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، الکافی ۳/ ۴۳۶، المغنی ۱۰/ ۱۹۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، فتح الوہاب = ۲/ ۲۰۸، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۳۹۶، کشاف القناع ۶/ ۳۰۶، البحر الرائق ۷/ ۲۴، فتح القدیر ۵/ ۴۹۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۸، البحر الرائق ۷/ ۲۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸، ۲۶۹، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲۔

بچہ نے بالغ ہونے یا غیر مسلم نے اسلام لانے کے بعد فیصلہ کیا، تو ان کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

اور اگر فریقین نے کسی مسلمان کو حکم بنایا، پھر وہ مرتد ہوگیا تو اس کا فیصلہ بھی نافذ نہیں ہوگا۔ اور اس کا مرتد ہونا ہی اس کا معزول ہونا سمجھا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کو از سر نو حکم بنانا ضروری ہوگا۔

اور اگر حکم کی بینائی جاتی رہے، پھر اس کی بینائی بحال ہوجائے اور وہ فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ جائز نہ ہوگا۔

البتہ اگر حکم سفر میں چلا جائے، یا بیمار یا بے ہوش ہوجائے، پھر سفر سے واپس آ کر، یا شفایاب ہوکر فیصلہ کرے تو فیصلہ جائز ہوگا، کیونکہ اس سے قضاء کی اہلیت متاثر نہیں ہوتی۔

اور اگر غیر مسلموں نے غیر مسلم کو حکم بنایا، پھر فیصلہ کرنے سے پہلے وہ حکم مسلمان ہوگیا تو وہ حسب سابق حکم ہی رہے گا، اس لئے کہ غیر مسلموں کا مسلمانوں کو حکم بنانا جائز و درست ہے۔ اگر فریقین میں سے کسی نے حکم ہی کو خصومت کا وکیل بنادیا اور اس نے وکالت کو قبول کرلیا تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ حکم ہی نہ رہا اور تحکیم ختم ہوگئی اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تحکیم ختم نہیں ہوئی، جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ تحکیم بالاتفاق سب کے نزدیک ختم ہوگئی (۱)۔

۱۴ - ج۔ تحکیم کی صحت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ حکم اور کسی فریق کے مابین کوئی ایسی قرابت نہ ہو جو مانع شہادت ہو۔ اور اگر حکم یا اس کا بیٹا یا کوئی ایسا آدمی جس کی شہادت حکم کے حق میں قبول نہیں وہ چیز خرید لے جس کے سلسلے میں فریقین نے اسے حکم بنایا ہے تو تحکیم ختم ہوجاتی ہے۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، فتح القدیر ۵/ ۹۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۸، ۲۶۹۔

اور اگر فریقین میں سے ایک نے دوسرے کو حکم بنادیا اور اس نے اپنے حق میں یا اپنے خلاف فیصلہ کردیا تو ابتداءً اسے حکم بنانا جائز ہے، اور اگر واضح ظلم نہ ہوتو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ یہ صورت مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ فریق جس کو حکم بنایا گیا ہے قاضی ہو یا کوئی دوسرا شخص ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں تہمت ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ حکم کے قاضی ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا جائے گا، وہ فریق جس کو حکم بنایا گیا ہے اگر قاضی ہوتو یہ جائز نہیں، اور اگر وہ قاضی نہ ہوتو جائز ہے۔

ان اقوال میں پہلا قول معتمد ہے اور حنابلہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۱)۔

محل تحکیم:

تحکیم کن کن چیزوں میں درست ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۵ - حنفیہ کے نزدیک باتفاق روایات بطور حق اللہ واجب ہونے والے حدود میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حدود واجبہ کے اجراء میں ولی امر مستقل

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، التاج والاکلیل لمختصر خلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

بالذات ہوتا ہے اور حکم کا فیصلہ غیر فریق کے حق میں حجت نہیں ہوتا، تو اس میں شبہ پیدا ہوگیا اور حدود شبہ سے ختم ہوجاتے ہیں۔

اور سرخسی کا جو قول ہے کہ حد قذف میں حکم بنانا جائز ہے وہ ضعیف ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالی کا حق غالب ہے، اس لئے مذہب حنفیہ میں اصح قول کے مطابق تمام حدود میں تحکیم جائز نہیں ہے [۱]۔

۱۶ - جہاں تک قصاص کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

خصاف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب میں صحیح ہے، اس لئے کہ تحکیم صلح کے درجہ میں ہے اور انسان اپنے خون کا مالک نہیں کہ اس کو صلح کا محل بنائے۔

دیگر حقوق پر قیاس کرتے ہوئے قصاص میں تحکیم کے جواز کی جو روایت ہے وہ روایت و درایت دونوں اعتبار سے ضعیف ہے، اس لئے کہ قصاص میں اگر چہ انسان کا حق غالب ہے لیکن وہ خالص انسان کا حق نہیں بلکہ بعض مسائل میں وہ حدود کے مشابہ ہے [۲]۔

۱۷ - جن صورتوں میں عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے ان میں بھی حکم بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حکمین کو عاقلہ پر کوئی ولایت حاصل نہیں اور نہ ان دونوں کے لئے تنہا قاتل پر دیت کا حکم لگانا ممکن ہے، اس لئے کہ یہ حکم شرع کے خلاف ہے، شریعت نے عاقلہ کو چھوڑ کر تنہا قاتل پر دیت واجب نہیں قرار دی ہے، البتہ چند متعینہ مقامات اس سے مستثنی ہیں، مثلاً وہ خود قتل خطا کا اقرار کرلے [۳] تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیت'' اور ''عاقلہ''۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۔

ان چند متعینہ مقامات میں تحکیم جائز و نافذ ہے [۱]۔

۱۸ - حکم کو لعان میں فیصلہ کی اجازت نہیں جیسا کہ برجندی نے ذکر کیا ہے، اگر چہ ابن نجیم نے اس میں توقف کیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لعان حد کے قائم مقام ہے [۲]۔

اوپر ذکر کئے گئے مقامات کے علاوہ میں تحکیم جائز و نافذ ہے [۳]۔

نیز حکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قید کی سزا دے، البتہ صدر الشریعہ سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے [۴]۔

۱۹ - مالکیہ کے نزدیک درج ذیل تیرہ مقامات کے علاوہ میں تحکیم جائز ہے:

رشد، رشد کی ضد، وصیت، حبس (وقف)، غائب کا معاملہ، نسب، ولاء، حد، قصاص، مال یتیم، طلاق، غلام کی آزادی، لعان۔ ان امور میں تحکیم اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ امور قضاء کے ساتھ خاص ہیں [۵]۔

اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ امور یا تو ایسے حقوق ہیں جن سے اللہ تعالی کا حق متعلق ہے جیسے حد قتل اور طلاق، یا ایسے حقوق ہیں جو فریقین کے علاوہ سے متعلق ہیں، جیسے نسب اور لعان۔

کن امور میں تحکیم جائز ہے؟ ان کی حد متعین کرتے ہوئے ابن عرفہ نے کہا ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق ان امور میں تحکیم جائز ہے جن میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے اپنے حق کو چھوڑ دینا صحیح ہو۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶۔

(۲) حاشیۃ الدرر ۲/ ۳۲۶، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۸۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۴۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸۔

(۴) البحر الرائق ۶/ ۳۰۸، ۷/ ۲۸، الدر المختار ۵/ ۴۳۲، صدر الشریعہ ۲/ ۲۰۷۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، ۴۴۔

لخمی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ تحکیم صرف اموال اور ان چیزوں میں صحیح ہے جو اموال کے معنی میں ہوں [۱]۔

۲۰-شافعیہ کے نزدیک حدود اللہ میں تحکیم جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں حد کا طالب متعین نہیں ہوتا، اور یہی ان کا صحیح مذہب ہے، اور حدود اللہ کے علاوہ میں اگر فریقین کسی آدمی کو حکم بنادیں تو علی الاطلاق جائز ہے، شرط یہ ہے کہ اس آدمی میں قضاء کی اہلیت ہو، اور ایک قول عدم جواز کا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس وقت حکم بنانا جائز ہے جبکہ شہر میں قاضی نہ ہو۔

اور ایک قول یہ ہے کہ تحکیم اموال کے ساتھ خاص ہے، قصاص ونکاح وغیرہ میں درست نہیں [۲]۔

۲۱- کن صورتوں میں حکم بنانا جائز ہے؟ اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے۔

امام احمد کا ظاہر کلام یہ ہے کہ جن خصومات ونزاعات کو قاضی کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے ان تمام میں تحکیم جائز ہے جیسا کہ ابو الخطاب نے کہا، اس میں مال، قصاص، حد اور نکاح ولعان وغیرہ سب برابر ہیں، نیز قاضی کے موجود ہونے کی صورت میں بھی تحکیم جائز ہے، اس لئے کہ حکم قاضی کے مانند ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ قاضی ابو یعلی صرف اموال میں جواز تحکیم کے قائل ہیں، لہذا نکاح، قصاص اور حد میں تحکیم جائز نہیں، اس لئے کہ یہ امور احتیاط پر مبنی ہیں، فیصلہ کے لئے انہیں قضاء میں پیش کیا جانا ضروری ہے [۳]۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۲، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، ۳۷۹۔

(۳) الکافی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۶، المغنی ۱۰/ ۱۹۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۱۔

شرائط تحکیم:

تحکیم کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۲۲-الف۔ نزاع قائم ہو، اور حقوق میں سے کسی حق میں خصومت ہو [۱]۔

اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ باہم مخالف فریقین کا وجود ہو، اور ہر ایک دوسرے کی جانب اپنے حق کا دعویدار ہو۔

۲۳-ب۔ دونوں فریق اس کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی ہوں، البتہ جو قاضی کی طرف سے فیصلہ کے لئے متعین ہو اس پر ان کا راضی ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ وہ قاضی کا نائب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ فریقین حکم بنانے سے پہلے راضی ہوں، بلکہ فیصلہ ہونے کے بعد بھی اگر دونوں فریق اس کے فیصلہ پر راضی ہوجائیں تو بھی جائز ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حکم بنانے سے قبل راضی ہوں [۲]۔

۲۴-ج۔ یہ بھی شرط ہے کہ فریقین اور حکم معاملۂ تحکیم کے قبول کرنے پر متفق ہوں، اور اجمالی طور پر یہ دونوں اتفاق ہی رکن تحکیم بنتے ہیں، اور یہ وہ الفاظ ہیں جو تحکیم پر دلالت کریں، ساتھ ہی دوسرے کا قبول کرنا پایا جائے۔

یہ رکن کبھی صراحۃً ظاہر ہوتا ہے جیسے فریقین یہ کہیں کہ ہم نے آپ کو اپنے درمیان حکم بنادیا یا حکم ان دونوں سے کہے کہ میں تمہارے درمیان فیصلہ کررہا ہوں، اور وہ دونوں اسے قبول کرلیں۔

کبھی اس رکن تحکیم کا اظہار دلالۃً ہوتا ہے، جیسے فریقین اپنے درمیان کسی شخص پر اتفاق کرلیں، اور جس پر اتفاق کیا ہے اسے اس کی

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۸۴۶، حاشیۃ الدرر ۲/ ۳۳۶۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۵، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۸۵۱۔

اطلاع نہ دیں، لیکن جھگڑے کو لے کر اس کے پاس چلے جائیں، اور وہ ان کے درمیان فیصلہ کردے، تو جائز ہے۔

اور اگر حکم تحکیم کو قبول نہ کرے تو از سر نو حکم بنائے بغیر اس کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا[1]۔

نیز فریقین کے لئے یہ بھی درست ہے کہ تحکیم کو کسی شرط کے ساتھ مقید کردیں، چنانچہ فریقین نے اگر کسی کو اس شرط پر حکم بنایا کہ وہ آج ہی، یا اسی مجلس میں ان کے درمیان فیصلہ کردے تو حکم کے لئے یہ شرط لازم ہوگی، اور اگر اسے حکم بنایا اور شرط لگادی کہ فلاں سے فتوی حاصل کر کے اس فتوی کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرے تو یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر فریقین نے دو شخصوں کو حکم بنایا، پھر ان میں سے ایک حکم نے فیصلہ کردیا تو یہ جائز نہیں، بلکہ جو فیصلہ ہو رہا ہے اس پر ان دونوں کا اتفاق ضروری ہے۔ اگر دونوں میں اختلاف ہو تو فیصلہ جائز نہ ہوگا[2]۔

اسی طرح اگر فریقین کسی متعین شخص کو حکم بنانے پر اتفاق کرلیں تو وہ حکم کسی دوسرے شخص کو حکم نہیں بنا سکتا، اس لئے کہ فریقین کسی دوسرے کے حکم ہونے پر راضی نہیں ہوئے ہیں۔ اور اگر اس حکم نے کسی دوسرے کو حکم بنادیا، اور دوسرے نے فریقین کی رضامندی کے بغیر فیصلہ کردیا، اور پہلے حکم نے اس فیصلہ کو جائز قرار دے دیا تو بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ابتداءً اس کا اجازت دینا صحیح نہیں ہے، تو انتہاءً بھی صحیح نہیں ہوگا، بلکہ فیصلہ کے بعد فریقین کا اجازت دینا ضروری ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہو، جیسے وکیل اول جب وکیل ثانی کی بیع کو جائز قرار دے دے (تو بیع درست ہوتی ہے)۔

البتہ تحکیم کو کسی شرط پر معلق کرنا، جیسے فریقین کسی غلام سے کہیں کہ جب تو آزاد ہو تو تم ہمارے درمیان فیصلہ کردینا، اور تحکیم کی نسبت وقت کی طرف کرنا، جیسے فریقین کسی شخص سے کہیں کہ ہم نے تجھے کل آئندہ حکم بنادیا، یا یہ کہیں کہ مہینہ کے پہلے دن میں تجھے حکم بنادیا، امام ابو یوسف کے قول کے مطابق یہ تمام صورتیں جائز نہیں اور امام محمد کا اس میں اختلاف ہے، لیکن فتوی پہلے قول پر ہے[1]۔

۲۵- فریقین کے لئے ایسے حکم پر اتفاق کرلینا جائز نہیں جو حکم بنائے جانے کا اہل نہ ہو۔ اگر غیر مسلم نے مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کردیا، اور انہوں نے اسے جائز رکھا تو بھی جائز نہیں ہوگا، جیسے کہ اسے ابتداءً حکم بنانا جائز نہیں ہے[2]۔

۲۶- تحکیم پر اتفاق کے لئے گواہوں کا ہونا ضروری نہیں کہ وہ گواہی دیں کہ فریقین نے فلاں شخص کو حکم بنایا ہے۔

البتہ انکار کے اندیشہ کی وجہ سے گواہ بنالینا مناسب ہے، اور اس کا عملاً فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر فریقین نے کسی کو حکم بنایا، اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر ان میں سے اس شخص نے جس کے خلاف فیصلہ ہوا یہ کہا کہ میں نے اسے حکم نہیں بنایا تھا، تو حکم کا یہ قول کہ اس نے اسے حکم بنایا تھا بغیر بینہ کے قبول نہ ہوگا[3]۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۶، الہدایہ اور اس کی شروح ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، فتح الوہاب ۲/ ۲۰۸۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴، ۲۹، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۷، ۵۰۷، جامع الرموز ۲/ ۲۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۳، ۲۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، البحر الرائق ۷/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

(۳) المبسوط ۲۱/ ۶۳، الدسوقی ۳/ ۱۳۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

۲۷-فیصلہ ہوجانے تک حکم بنائے جانے پر اتفاق کا باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ اگر فیصلہ ہونے سے قبل فریقین میں سے کوئی تحکیم سے رجوع کرلے تو تحکیم لغو ہوجائے گی جس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

اگر حکم نے فریقین میں سے کسی سے کہا کہ تونے میرے سامنے اقرار کیا ہے، یا اس سلسلہ میں تیرے خلاف میرے سامنے بینہ قائم ہوگیا ہے، اس لئے میں نے تیرے ذمہ یہ لازم کردیا، یا یہ فیصلہ کردیا، اس پر جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اس نے اقرار یا بینہ کا انکار کردیا تو اس کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ حکم کی ولایت قائم وموجود ہے، اور اس حالت میں وہ قاضی کے مانند ہے۔

البتہ فریق اگر اسے معزول کردے اور پھر یہ بات کہے، تو حکم کے قول یا فیصلہ کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے قاضی کے معزول ہوجانے کے بعد اس کے کئے ہوئے فیصلہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے (۱)۔

۲۸-و- فیصلہ پر گواہ بنانا صحت تحکیم کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ انکار کے وقت حکم کا قول معتبر ہونے کے لئے شرط ہے، اور اس کے لئے مجلس حکم میں ہی گواہ بنانا ضروری ہے (۲)۔

فیصلہ کا طریقہ:

۲۹-کسی چیز کا طریقہ وہ کہلاتا ہے جو اس چیز تک پہنچائے، خواہ فیصلہ ہو یا کچھ اور (۳)۔

چنانچہ فیصلہ کا طریقہ وہ ہے جس کے ذریعہ حق جو نزاع وخصومت کا موضوع ہے، ثابت ہو۔

اور یہ یا تو بینہ کے ذریعہ ہوتا ہے، یا اقرار کے ذریعہ، یا حلف اٹھانے سے گریز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس میں حکم اور قاضی کا فیصلہ برابر ہے۔

چنانچہ اگر فیصلہ اسی بنیاد پر ہو تو وہ شریعت کے موافق اور حجت ہے، ورنہ باطل ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حکم اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرے گا۔

اور حکم کی تحریر قاضی کے نام، یا قاضی کی تحریر حکم کے نام جائز نہیں، الا یہ کہ فریقین اس پر راضی ہوں، حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ اس کے جائز اور نافذ ہونے کے قائل ہیں (۱)۔

تحکیم سے رجوع:

۳۰-چونکہ حکم بنانا جائز ہے، اس لئے اس سے رجوع کا حق بھی ہے، لیکن یہ حق علی الاطلاق نہیں ہے۔

۳۱-چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے سحنون کا مذہب یہ ہے کہ فیصلہ ہونے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو تحکیم سے رجوع کرنے کا حق ہے، جس میں فریقین کا متفق ہونا بھی ضروری نہیں۔

چنانچہ فریقین میں سے اگر کسی نے رجوع کرلیا تو اس سے حکم معزول ہوجائے گا۔

لیکن فیصلہ ہوجانے کے بعد کسی کو تحکیم سے رجوع کرنے، یا حکم کو معزول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا، اور فیصلہ ہوجانے کے بعد فریقین میں سے کسی نے اگر رجوع کرلیا تو فیصلہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کے وقت حکم کو ولایت شرعیہ حاصل تھی، جیسے کہ قاضی فیصلہ کردے، پھر فیصلہ کے بعد بادشاہ اسے معزول کردے (تو فیصلہ باطل نہیں ہوتا)۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر دو شخصوں نے متعدد دعووں

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۰۱، ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۹، جامع الرموز ۲/ ۲۳۲، المبسوط ۲۱/ ۶۳، الکفایہ ۳/ ۱۶۷۔

(۲) شرح العنایہ ۵/ ۵۰۲۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۴۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۵، ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۰، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، المغنی ۱۰/ ۱۹۱۔

میں فیصلہ کے لئے کسی کو حکم بنادیا، اور اس نے ان دعووں میں سے بعض میں کسی ایک کے خلاف فیصلہ کردیا، اس کے بعد جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس نے اس حکم کو تسلیم کرنے سے رجوع کرلیا تو پہلا فیصلہ تو نافذ رہے گا، البتہ باقی دعووں میں حکم کو فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ فیصلہ کردے تو نافذ نہیں ہوگا۔

اور اگر حکم نے فریقین میں سے کسی سے کہا کہ تیرے خلاف جس حق کا دعوی کیا گیا ہے اس کے صحیح ہونے پر میرے پاس حجت قائم ہوچکی ہے، اتنا سنتے ہی اس فریق نے حکم کو معزول کردیا، پھر اس کے بعد حکم نے اس کے خلاف فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ اس پر نافذ نہ ہوگا[1]۔

۳۲- مالکیہ کے نزدیک فیصلہ ہونے تک فریقین کی رضا کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، بلکہ فریقین نے اگر حکم کے پاس بینہ قائم کردیا، پھر کسی فریق کا ارادہ ہوا کہ فیصلہ سے پہلے ہی تحکیم سے رجوع کرلے تو بھی حکم پر فیصلہ کرنا متعین ہوگا اور اس کا فیصلہ جائز ہوگا۔

اور اصبغ کہتے ہیں کہ حکم کے سامنے خصومت شروع کرنے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا حق ہے، اور اگر خصومت شروع کردی تو آخر تک اس پر قائم رہنا ان کے لئے لازم و متعین ہے۔

ابن الماجشون کہتے ہیں کہ خصومت شروع کرنے سے پہلے بھی فریقین میں سے کسی کو رجوع کا حق نہیں ہے[2]۔

۳۳- شافعیہ کے نزدیک فیصلہ ہونے سے پہلے رجوع جائز ہے، اگرچہ بینہ قائم ہوجانے کے بعد ہو۔ یہی اصل مذہب ہے، ایک قول اس کے عدم جواز کا ہے اور فیصلہ ہوجانے کے بعد اس پر فریقین کا راضی ہونا شرط نہیں، جیسے کہ یہ شرط قاضی کے فیصلہ میں نہیں ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ فریقین کی رضامندی شرط ہے، اس لئے کہ ان کی رضا اصل تحکیم میں معتبر ہے، تو فیصلہ کے لازم ہونے میں بھی معتبر ہوگی، لیکن قول اول ہی اظہر ہے[1]۔

۳۴- حنابلہ کے نزدیک فیصلہ شروع کرنے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو تحکیم سے رجوع کرنے کا حق ہے۔

اور فیصلہ شروع کرنے کے بعد اور پورا ہونے سے پہلے رجوع کرنے میں دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق ہے، کیونکہ فیصلہ پورا ہونے سے پہلے ایسا ہی ہے جیسے شروع ہی نہ کیا ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لئے رجوع صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ فریقین میں سے کوئی حکم کی جانب سے اپنے خلاف کوئی بات دیکھے تو وہ فوراً رجوع کرلے گا اور تحکیم کا مقصد ہی باطل ہوجائے گا، چنانچہ اگر فیصلہ ہوگیا تو وہ نافذ ہوگا[2]۔

حکم بنانے کا اثر:

۳۵- تحکیم کے اثر سے مراد اس پر مرتب ہونے والے نتائج ہیں۔

اور یہ اثر حکم کے لازم اور اس کے نافذ ہونے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ فیصلہ سے پہلے تحکیم کے ٹوٹنے کے امکان کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۱۔

(۲) الکافی ۳/ ۴۳۶، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، ۱۹۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

اول: فیصلہ کا لزوم اور اس کا نفاذ:

۳۶-جب حکم اپنا فیصلہ کردے تو وہ فیصلہ دونوں جھگڑنے والے فریق کے لئے لازم ہوجائے گا، اس کا نفاذ فریقین کی رضا پر موقوف نہیں رہے گا، فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس صورت میں حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلہ کے مانند ہوگا۔

حکم کے لئے اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا جائز نہیں، اگر اس نے اپنے فیصلہ سے رجوع کرلیا اور دوسرے کے حق میں فیصلہ کردیا تو اس کا فیصلہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ پہلے فیصلہ سے تحکیم مکمل ہوچکی ہے، لہذا دوسرا فیصلہ باطل ہوگا(۱)۔

۳۷-البتہ حکم کا جو فیصلہ لازم ہے وہ صرف فریقین کے حق میں ہے، ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے حق میں لازم نہیں ہے، کیونکہ فریقین نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ حکم ان کے مابین نزاع و خصومت میں فیصلہ کرے گا اور جب اتفاق کرلیا تو حکم کو ولایت شرعیہ حاصل ہے، لہذا یہ فیصلہ فریقین کے حق سے متعلق ہوگا اور فریقین میں سے کسی کو اپنے علاوہ دوسروں پر کوئی ولایت حاصل نہیں، اس لئے حکم کے فیصلہ کا کوئی اثر فریقین کے علاوہ پر نہیں پڑے گا(۲)۔

۳۸-اس اصول کے مطابق اگر فریقین نے کسی کو مبیع کے عیب کے سلسلہ میں حکم بنایا اور حکم نے مبیع واپس کرنے کا فیصلہ کردیا تو بائع کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس مبیع کو اپنے بائع کو واپس کردے، الا یہ کہ بائع اول اور بائع ثانی اور خریدار سب ہی اسے حکم بنانے پر راضی ہوجائیں، تو ایسی صورت میں بائع ثانی بائع اول کو بھی مبیع واپس کرسکتا ہے۔

(۱) البحر الرائق ۲۷/۷، الفتاوی الہندیہ ۲۷۱/۳۔

(۲) البحر الرائق ۲۶/۷، المنہاج ۲۹۷/۴، السراج الوہاج رص ۵۸۹، نہایۃ المحتاج ۲۳۱/۸، الکافی لابن قدامہ ۴۳۶/۳، کشاف القناع ۳۰۳/۶۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی پر ایک ہزار درہم کا دعوی کیا، اور اس میں ان کے درمیان نزاع ہوئی، پھر مدعی نے دعوی کیا کہ فلاں شخص جو غائب ہے وہ اس شخص کی جانب سے میرے لئے ایک ہزار درہم کا کفیل بن گیا تھا، اور ان دونوں نے اس سلسلہ میں اپنے مابین کسی کو حکم بنالیا، حالانکہ کفیل غائب ہے، اور مدعی نے مال اور کفالت پر بینہ قائم کردیا، اور حکم نے اسی بنیاد پر مال اور کفالت کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ قرض دینے اور لینے والے دونوں کے حق میں درست ہوگا لیکن کفالت کے متعلق اور کفیل کے خلاف فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر کفیل موجود ہو اور مکفول (جس کی کفالت کی گئی ہے) غائب ہو، نیز قرض دینے والا اور کفیل دونوں راضی ہوجائیں، اور حکم مذکورہ بالا فیصلہ کردے تو فیصلہ جائز ہوگا، لیکن صرف کفیل کے حق میں نافذ ہوگا، مکفول کے حق میں نافذ نہ ہوگا(۱)۔

اس اصل سے صرف ایک مسئلہ مستثنی ہے جس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے، وہ یہ کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک اور اس کے قرض خواہ نے کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا اور مال مشترک میں سے کچھ مال شریک کے ذمہ لازم کردیا تو یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور غائب شریک تک جائے گا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ شریک غائب کے حق میں صلح کے درجہ میں ہے اور صلح تاجروں کا رائج طریقہ ہے تو دونوں شریکوں میں سے ہر ایک صلح اور اس چیز پر راضی ہے جو صلح ہی کے درجہ کی ہو(۲)۔

بالفاظ دیگر یہ کہئے کہ تاجروں کے درمیان یہ عرف ہے کہ اس میں اگر ایک شریک کسی کو حکم بناتا ہے تو گویا تمام شرکاء اسے حکم بنادیتے ہیں، اسی لئے فیصلہ ان تمام شرکاء کے حق میں نافذ ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۴۹۹/۵، حاشیہ ابن عابدین ۴۳۱/۵، البحر الرائق ۲۸/۷۔

(۲) البحر الرائق ۲۸/۷، الدر المختار ۴۲۹/۵۔

دوم: فیصلہ توڑنا:

۳۹- بعض مرتبہ فریقین فیصلہ پر راضی ہوکر اسے نافذ کرلیتے ہیں اور کبھی کوئی فریق کسی مصلحت کے پیش نظر دارالقضاء میں اس فیصلہ کے خلاف اپیل کرتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر قاضی کے یہاں حکم کے فیصلہ کو پیش کیا جائے تو وہ اس فیصلہ کو نہیں توڑے گا، البتہ اگر ایسی بنیادیں ہوں جن کی وجہ سے دوسرے قاضیوں کے بھی فیصلے ٹوٹ جاتے ہیں تو وہ حکم کا فیصلہ بھی توڑ دے گا(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک حکم کا فیصلہ جب قاضی کے سامنے جائے تو وہ اس میں غور کرے گا، اگر وہ فیصلہ اپنے مذہب کے موافق ہو تو اسے ہی اختیار کر کے اس کو نافذ کردے گا، اس لئے کہ اسے توڑ کر دوبارہ فیصلہ کرنا لا حاصل ہے۔

اس نفاذ کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ فیصلہ کسی ایسے قاضی کے یہاں پیش کیا گیا جس کی رائے اس کے برخلاف ہو تو اسے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو نافذ کردینا ایسا ہی ہے جیسے یہ فیصلہ ابتداءً اسی نے کیا ہو۔ اور اگر وہ فیصلہ اس قاضی کے مذہب کے خلاف ہو تو وہ اسے باطل کردے گا اور یہ لازم کردے گا کہ اس کے مطابق عمل نہ کیا جائے، اگر چہ وہ امر فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہو، لیکن فیصلہ کا باطل کرنا لازم نہیں، بلکہ جائز ہے، اگر قاضی چاہے تو باطل کردے، اور اگر چاہے تو اسے نافذ کردے(۲)۔

۴۰- یہ ضروری ہے کہ قاضی کی اجازت حکم کے فیصلہ کے بعد ہو۔

اس شرط کی رو سے فریقین نے اگر کسی کو حکم بنایا، اور اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے قاضی نے اس کے فیصلہ کی اجازت دے دی، پھر اس نے اس قاضی کی رائے کے خلاف فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اس فیصلہ کی اجازت دی ہے جو معدوم ہے۔

اور کسی چیز کے وجود میں آنے سے پہلے اس کی اجازت دے دینا باطل ہے، تو ایسا ہوگیا جیسے قاضی نے اجازت دی ہی نہ ہو۔

لیکن سرخسی کہتے ہیں کہ یہ جواب اس صورت میں تو صحیح ہے جب قاضی کے لئے کسی دوسرے کو اپنا نائب بنانے کی اجازت نہ ہو، اور اگر قاضی کے لئے دوسرے کو نائب بنانے کی اجازت ہو تو اس کی اجازت جائز و درست ہوجائے گی اور اس صورت میں اس کی اجازت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس قاضی نے اس حکم کو فریقین کے درمیان فیصلہ کے لئے نائب بنادیا، لہذا اس کے بعد قاضی کے لئے اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

اور اگر فریقین نے کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر فریقین نے کسی دوسرے کو حکم بنایا، اس نے دوسرا فیصلہ کردیا پھر دونوں فیصلے قاضی کے یہاں پیش کئے گئے تو وہ اس فیصلہ کو نافذ کرے گا جو اس کی رائے کے موافق ہو۔

یہ پوری تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قاضی حکم کے فیصلہ کو نہیں توڑ سکتا، خواہ قاضی کی رائے کے موافق ہو یا مخالف الا یہ کہ اس کا کیا ہوا فیصلہ صریح اور کھلا ہوا ظلم ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں ہے، ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے(۱)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷، حاشیۃ الدر ۴/ ۳۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، کاسانی کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے اگر حکم نے کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں فیصلہ کیا اور اس فیصلہ کو قاضی کے یہاں پیش کیا گیا اور اس قاضی کی رائے حکم کی رائے کے خلاف ہوئی تو اس قاضی کے لئے اس حکم کے فیصلہ کو منسوخ کردینا جائز ہے (بدائع الصنائع ۳/ ۴)۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷، حاشیہ عابدین ۵/ ۴۳۱، المدونہ ۴/ ۷۷، الکافی لابن

حکم کا معزول ہونا:

۱۴۱ - درج ذیل اسباب میں سے کسی بھی سبب کے پائے جانے سے حکم معزول ہوجاتا ہے:

الف۔ معزول کرنا: فیصلہ سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کے لئے حکم کو معزول کرنے کا اختیار ہے، البتہ اگر قاضی نے حکم کے ساتھ اتفاق کرلیا ہوتو فریقین کو اسے معزول کرنے کا حق نہ رہے گا، اس لئے کہ اس صورت میں قاضی نے اسے اپنا نائب بنادیا ہے۔

ب۔ فیصلہ ہونے سے پہلے تحکیم کا متعین وقت ختم ہوجائے۔

ج۔ حکم تحکیم کا اہل ہی نہ رہے۔

د۔ فیصلہ مکمل ہوجائے۔

= عبدالبر ۲/۹۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، التاج والاکلیل ۶/ ۱۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۴۔

تحلّل

تعریف:

۱۔ تحلّل حلَّ سے ثلاثی مزید کا مصدر ہے۔

اور لغت میں "حلّ" کے اصلی معنی کسی چیز کو کھولنے اور گرہ کھولنے کے ہیں، اور انسانی فعل کے ذریعہ حلت وہ عمل ہے جس سے حرمت ختم ہوجائے، اور یہ موقع ومحل کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اگر احرام سے حلال ہوا ہوتو اس کے لئے شریعت کے متعین کردہ طریقہ سے حلت ہوگی، اور اگر یمین (قسم) سے حلال ہوا ہوتو اس کام کو پورا کردینے یا اس کی شرط کے مطابق کفارہ دینے سے ہوگا، اور نماز سے حلال ہوا ہوتو سلام کے ذریعہ ہوگا، جس کی تفصیل "نماز" کے باب میں ہے۔

شرعاً بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے [۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

احرام سے حلال ہونا:

اس سے مراد احرام سے نکلنا ہے۔

جو امور محرم پر حرام ہیں ان کے حلال ہونے کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "حلل"، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۸، ۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۸۴۔

الف۔ تحلل اصغر، جسے تحلل اول بھی کہتے ہیں:

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اول تین امور میں سے دو کو پورا کر لینے سے ہوتا ہے اور وہ تین امور جمرۂ عقبہ کی رمی، نحر، اور حلق یا تقصیر ہیں۔ اس تحلل سے سلے ہوئے کپڑے پہننا اور دیگر تمام اشیاء حلال ہو جاتی ہیں، البتہ عورتیں باجماع ممنوع رہتی ہیں۔ اور بعض کے نزدیک خوشبو اور مالکیہ کے نزدیک شکار بھی ممنوع رہتا ہے[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک تحلل اصغر رمی جمار، حلق یا تقصیر سے ہوجاتا ہے، اور ان امور کو انجام دینے کے بعد محرم کے لئے تمام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں، البتہ عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

اور حنفیہ کی بعض کتابوں میں خوشبو اور شکار کا جو استثناء ہے وہ ضعیف ہے۔

نیز متمتع اور قارن اگر قربانی پر قادر ہوں تو ان پر واجب ہے کہ رمی اور حلق کے درمیان قربانی کریں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ان افعال حج میں ترتیب واجب ہے[۲]۔

اس اختلاف کا مدار حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "کنت أطیب النبي ﷺ قبل أن یحرم، ویوم النحر قبل أن یطوف بالبیت بطیب فیه مسک"[۳] (میں نبی ﷺ کو خوشبو لگاتی تھی آپ ﷺ کے احرام باندھنے سے پہلے، اور یوم نحر میں بیت اللہ کے طواف سے پہلے اور اس خوشبو میں مشک ہوتی تھی)۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴، المغنی ۳/ ۴۸۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۵۳، الزیلعی ۲/ ۳۲، ۳۳، ابن عابدین ۲/ ۱۸۲، ۱۹۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۸۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "کنت أطیب النبي ﷺ قبل أن یحرم......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بعض احادیث میں ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد عورتوں اور خوشبو کے علاوہ ہر چیز حلال ہوجاتی ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرفہ میں لوگوں کے سامنے خطبہ دیا، انہیں حج کے احکام بتائے، اور ان سے یہ بھی فرمایا کہ جب تم منی پہنچ جاؤ تو جو شخص رمی جمار کرے گا اس کے لئے عورتوں اور خوشبو کے علاوہ وہ تمام چیزیں حلال ہوجائیں گی جو حاجی پر حرام تھیں[۱]۔

اور امام مالک جو شکار کو بھی حرام قرار دیتے ہیں وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کرتے ہیں: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ"[۲] (نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں)، اور آیت کے عموم سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ حاجی کو اس وقت تک محرم ہی سمجھا جاتا ہے جب تک وہ طواف افاضہ نہ کرلے۔

اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد کپڑے پہننے اور دیگر اشیاء کے حلال ہونے کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: "إذا رمیتم الجمرة فقد حل کل شيء إلا النساء"[۳] (جب تم نے جمرہ کی رمی کرلی تو عورتوں کے علاوہ ہر چیز حلال ہوگئی)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے[۴]۔

---

(۱) حضرت عمرؓ کے قول "إذا جئتم منی فمن رمی الجمرة......" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) حدیث: "إذا رمیتم الجمرة فقد......" کی روایت احمد (۱/ ۲۳۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اس حدیث کا ایک شاہد بخاری (الفتح ۳/ ۵۸۵ طبع السلفیہ) میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۵ طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۵ طبع عیسی الحلبی مصر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۸ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷، دیکھئے: "حج"۔

ب- تحلل اکبر، جسے تحلل دوم بھی کہا جاتا ہے:

۳- یہ وہ تحلل ہے جس سے بغیر کسی استثناء کے وہ تمام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وہ وقت جس میں تحلل اکبر کے افعال صحیح ہوتے ہیں، وہ یوم نحر میں طلوع فجر سے شروع ہوجاتا ہے اور ان کے نزدیک یہ تحلل طواف افاضہ سے حاصل ہوجاتا ہے، البتہ باتفاق حنفیہ و مالکیہ حلق یا تقصیر شرط ہے۔ اگر طواف افاضہ کرے اور حلق نہ کرائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلق کرانے تک وہ حلال نہ ہوگا۔

مالکیہ مزید کہتے ہیں کہ طواف سے پہلے سعی بھی ضروری ہے، سعی کرنے سے پہلے وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک سعی رکن ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ حلال ہونے میں سعی کو کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مستقل واجب ہے۔ اور تحلل اکبر کے وقت کی انتہاء مالکیہ اور حنفیہ میں سے ہر دو کے نزدیک حلال ہونے کے اپنے طریقہ کے اعتبار سے طواف ہی ہے اور وہ فوت نہیں ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر کا وقت دس تاریخ کی نصف شب سے شروع ہوجاتا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک تحلل اکبر تحلل کے مذکورہ افعال کو مکمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ افعال تین ہیں اس قول کی رو سے کہ حلق افعال حج میں سے ہے، اور ایک غیر مشہور قول یہ ہے کہ حلق افعال حج میں داخل نہیں، اس قول کے لحاظ سے افعال تحلل دو ہیں: اگر تحلل اکبر طواف یا حلق یا سعی پر موقوف ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر کا آخری وقت وہ ہوگا جس سے وہ حلال ہوجائے۔

اور رمی کا وقت ایام تشریق کے آخری دن کے غروب شمس کے ساتھ موقت ہے، چنانچہ جب تحلل رمی پر موقوف ہو اور ایام تشریق ختم ہوجانے تک بھی رمی نہ کرے تو رمی کا وقت بالکل فوت ہوجائے گا۔ حنابلہ کے نزدیک صرف وقت کے فوت ہوجانے ہی سے وہ حلال ہوجائے گا، اگرچہ اس کے بدلہ اس پر فدیہ لازم ہوگا، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ لیکن ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ رمی کا وقت فوت ہوجانے کے بعد تحلل کا حکم کفارہ ادا کرنے کی طرف منتقل ہوجائے گا، لہذا وہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ کفارہ ادا نہ کردے [۱]۔

تحلل اکبر تین افعال کو مکمل کرلینے سے حاصل ہوتا ہے جو یہ ہیں: جمرۂ عقبہ کی رمی، حلق اور طواف افاضہ جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، طواف افاضہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور طواف افاضہ سے وہ تمام چیزیں باجماع حلال ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں [۲]۔

عمرہ کے احرام سے حلال ہونا:

۴- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمرہ میں محرم ادائیگی عمرہ کے بعد صرف ایک ہی مرتبہ میں حلال ہوجاتا ہے اور اس کے لئے وہ تمام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں، نیز مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حلت حلق یا تقصیر سے حاصل ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل اصطلاح "عمرہ" میں ہے [۳]۔

---

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۱۸۳ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۶، ۴۷ طبع عیسی الحلبی مصر، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹ طبع دار المعرفہ۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۸/ ۱۷۲، ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۸، ۴۴۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۴۴، المغنی

یمین (قسم) سے حلال ہونا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یمین منعقدہ جو کسی کام کے کرنے یا کسی کام سے رکنے کو لازم کرتی ہے وہ اس عمل سے ختم ہوجاتی ہے جس سے آدمی حانث ہوجاتا ہے، اور اس سے مراد جس بات پر قسم کھائی گئی ہے اس کے خلاف کرنا ہے، یعنی اس کام کو کرلیا جائے جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہو، یا اس کام کو چھوڑ دیا جائے جس کے کرنے کی قسم کھائی ہو، اور جس کام کے کرنے کی قسم کھائی ہو اس میں اتنی تاخیر ہوجائے کہ اس کام کا کرنا ممکن نہ رہے تو قسم کھانے والا حانث ہوجاتا ہے اور یہ مطلقاً نہ کرنے کی قسم میں ہوتا ہے، جیسے کوئی قسم کھائے کہ تم اس روٹی کو ضرور بالضرور کھاؤ گے اور اسے کوئی دوسرا کھالے، یا جس وقت اس کام کے کرنے کی قسم کھائی تھی وہ وقت ہی نکل جائے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب متعین زمانہ میں کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو، جیسے کوئی کہے: اللہ کی قسم میں آج یہ کام ضرور کروں گا، تو اگر وہ دن گزر جائے اور وہ یہ کام نہ کرے تو خود ہی حانث ہوجائے گا۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایمان میں ادائیگی کفارہ کی چار صورتیں ہیں جن کا بیان قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو اتنا مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھاچکے ہو)۔

جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا حانث ہوجائے تو اول الذکر تین چیزوں میں اسے اختیار ہے یعنی روزہ رکھنا اسی وقت جائز ہوگا جب وہ تینوں چیزوں سے عاجز ہو[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ"۔

اس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" میں ہے۔

اور قسم میں تحلل اس سے استثناء کرنا ہے جیسے کہہ دے: ان شاء اللہ (اگر اللہ نے چاہا)، اور استثناء کا متصل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" اور "طلاق" میں ہے۔

تحلّي

دیکھئے: "حلیہ"۔

= لابن قدامہ ۳/۳۹۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/۵، ۱۹، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۴۸، ۴۹، دیکھئے "الأیمان"، تفسیر القرطبی ۶/ ۲۶۵، ۲۶۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۱، ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۱، ۱۷۴، کشاف القناع ۶/ ۲۴۲، ۲۴۳، دیکھئے "الأیمان"۔

تحلیف

دیکھئے: ''حلف''۔

تحلیق

تعریف:

۱- تحلیق کا ایک لغوی معنی گھمانا اور کسی چیز کو حلقہ کی طرح بنانا ہے [۱]۔

نیز تحلیق کے معنی: بال کاٹنے کے بھی آتے ہیں کہا جاتا ہے: حلق رأسه يحلقه حلقا و تحلاقا یعنی اس نے اپنے بال مونڈ لئے، جیسے کہا جاتا ہے: حلقه و احتلقه [۲] بمعنی مونڈنا، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ'' [۳] (اپنے سروں کو مونڈاتے ہوئے) اور حدیث شریف میں ہے: "اللهم اغفر للمحلقين" [۴] (اے اللہ محلقین کی مغفرت فرما)، اور تحلیق تقصیر سے مختلف ہے، جس کا معنی قینچی سے بال کا کچھ حصہ کاٹنا ہے اور نتف سے بھی مختلف ہے جس کا معنی جڑ سے بال اکھاڑنا ہے، اور یہ لفظ اصطلاح فقہاء میں مذکورہ دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

تحلیق بمعنی تشہد میں حلقہ بنانا:

۲- تحلیق کے معنی: نماز میں تشہد کے اندر حلقہ بنانے کے ہیں، خواہ

---

(۱) لسان العرب مادۂ ''حلق''۔

(۲) ترتیب القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ فتح ر ۲۷۔

(۴) حدیث: "اللهم اغفر للمحلقين......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قعدہ اولیٰ میں تشہد ہو یا قعدہ اخیرہ میں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں میں سے خنصر وبنصر (چھنگلی اور اس کے برابر کی انگلی) کو بند کرے، اور انگوٹھے کو درمیانی انگلی کے ساتھ ملا کر حلقہ بنالے اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کرے (اور یہ وہ انگلی ہے جو انگوٹھے کے بعد ہوتی ہے) اور یہ اشارہ لفظ اللہ کہتے وقت شہادت کی انگلی اٹھا کر کیا جائے، حنابلہ کا مذہب، شافعیہ کا دوسرا قول، اور حنفیہ کا ایک قول یہی ہے، فقہاء نے اسی کو مفتی بہ کہا ہے اور مذکورہ طریقہ پر حلقہ بنانا سنت ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ نمازی تشہد میں اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں میں سے خنصر، بنصر اور وسطی کا حلقہ بنا کر اپنی دائیں ران پر رکھ لے اور ان کے کناروں کو انگوٹھے کے نیچے والے گوشت پر اس طرح رکھ لے کہ نو کے عدد کی شکل بن جائے، اور شہادت کی انگلی اور انگوٹھے کو پھیلا لے، اور انگوٹھے کے پہلو کو بیچ کی انگلی پر اس طرح پھیلائے کہ بیس کے عدد کی شکل بن جائے، چنانچہ اس صورت میں پوری ہیئت انتیس کے عدد کی ہو جائے گی، اکثر مالکیہ کا یہی قول ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ پورے تشہد میں شہادت کی انگلی کو درمیانی طریقہ پر دائیں بائیں حرکت دیتا رہے[2]۔ مالکیہ اس صورت کو تحلیق کا نام نہیں دیتے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تشہد" میں ہے۔

تحلیق بمعنی بال صاف کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حلق ان ممنوع اشیاء میں سے ہے جو محرم کے بدن سے متعلق ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْصَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"[1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ مونڈو اور لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔ چنانچہ محرم کے لئے اپنے یا کسی دیگر محرم کے سر کے بال کاٹنا ممنوع ہے، اور چند بالوں کا جڑ سے یا اوپر سے کاٹنا بھی ممنوع ہے، اگر محرم نے اپنے احرام کے درمیان اپنے بال کاٹے تو اس پر مذکورہ نص کی وجہ سے فدیہ لازم ہوگا)۔

اور احرام سے نکلنے کے لئے حلق کو اپنانا تقصیر سے افضل ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللهم ارحم المحلّقين، قالوا: والمقصّرين يا رسول الله قال: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله قال: والمقصرين"[2] (اے اللہ حلق کرنے والوں پر رحم فرما، صحابہؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول اور قصر کرنے والوں پر، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے اللہ حلق کرنے والوں پر رحم فرما صحابہؓ نے پھر کہا: اللہ کے رسول اور قصر کرنے والوں پر، آپ ﷺ نے فرمایا: اور قصر کرنے والوں پر)۔

رسول اللہ ﷺ نے حلق کرنے والوں کے لئے تین مرتبہ اور قصر کرنے والوں کے لئے ایک مرتبہ دعا فرمائی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حج وعمرہ میں حلق تقصیر سے افضل ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے تمتع کا ارادہ نہ ہو، اور اگر

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۹۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۱، ۵۰۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج ۱/ ۱۶۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۰، ۲۵۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذرچکی۔

تمتع کرے، اور عمرہ سے حلال ہونے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے تقصیر افضل ہے تاکہ حج کے احرام سے حلال ہونے کے لئے پورے طور پر حلق ہو سکے[۱]۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے تقصیر بھی کافی ہے اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا طریقہ تقصیر ہی ہے، نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ليس على النساء حلق إنما عليهن التقصير"[۲] (عورتوں کے لئے حلق نہیں ہے، ان کے لئے تقصیر ہی ہے)۔ اور حج میں سر کا حلق کرانا بالاتفاق حج کے اعمال میں سے ہے۔ اگر سر پر بال ہوں تو حلق یا تقصیر فی نفسہ واجب ہے، اور اگر سر پر بال نہ ہوں، جیسے گنجا اور وہ شخص جس کے سر میں زخم ہوں تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے اپنے سر پر استرہ پھیرنا واجب ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک استرہ پھیرنا مستحب ہے[۳]۔

حلق سے فارغ ہو کر تین مرتبہ اللہ اکبر کہے اور یہ دعاء پڑھے: "اللهم هذه ناصيتي بيدك، فاجعل لي بكل شعرة نورا يوم القيامة، واغفرلي ذنبي يا واسع المغفرة"[۴] (اے اللہ میری پیشانی تیرے قبضہ میں ہے، قیامت کے روز مجھے ہر بال کے بدلہ نور عطا فرما، اور اے بہت زیادہ مغفرت کرنے والے میری مغفرت فرما)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح "احرام" اور "حلق" ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۸۸، الدسوقی ۲/ ۴۶۔

(۲) حدیث: "ليس على النساء حلق وإنما عليهن التقصير" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۰۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن کہا ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۸۱، ۳۸۲ طبع دوم، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۰ طبع اول مصر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۵، ۴۶ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۷، المجموع ۸/ ۲۱۵۔

تحلیل

تعریف:

۱- لغت میں تحلیل تحریم کی ضد ہے، اصل فعل "حلَّ" ہے جو ہمزہ اور مشدد حرف کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: أحللته۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[۱] (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)۔ اسے مباح قرار دیا ہے اور اس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے، اس سے اسم فاعل محل اور محلل آتا ہے[۲]۔

شریعت میں تحلیل اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے کہ فلاں فعل حلال ہے۔

ابن وہب کہتے ہیں کہ مالک نے کہا کہ لوگوں کے فتوے یہ نہیں ہیں کہ وہ کہنے لگیں کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے۔ بلکہ یوں کہیں کہ فلاں، فلاں کام سے بچو، میں یہ کام نہیں کر سکتا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کو حلال یا حرام کرنا صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالیٰ نے اگر کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے کو بیان نہ فرمایا ہو تو کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس چیز کے حلال وحرام ہونے کی بات کہے اور اس کی صراحت کرے[۳]۔

پھر مزید فرمایا کہ بسا اوقات مجتہد کے پاس کسی چیز کے حرام ہونے کی دلیل قوی ہوتی ہے، ایسی صورت میں وہ اس چیز کو حرام کہہ سکتا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "حلل"۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۹۶ دار الکتاب۔

ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ چھ چیزوں کے علاوہ میں بھی سود حرام ہے۔

بسا اوقات تحلیل بول کر ظلم کو معاف کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی تحلیل بول کر اس عورت کو جس کو تین طلاقیں دی جا چکی ہوں طلاق دینے والے کے لئے حلال کرنا مراد ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اباحت:

۲- لغت میں اباحت حلال کرنے کو کہتے ہیں، اور اہل اصول کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کے اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال سے اس طرح متعلق ہو کہ انہیں اس کے کرنے نہ کرنے میں اختیار ہو[۱]۔ اور اس پر اس کے بدلہ میں کوئی چیز واجب نہ ہو۔

اور فقہاء کے نزدیک اجازت کے حدود میں رہ کر کرنے والے کی مشیت کے مطابق کام کرنے کی اجازت دینا اباحت ہے[۲]۔

کبھی لفظ اباحت کا استعمال حظر (ممانعت) کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس صورت میں لفظ اباحت فرض، واجب اور مندوب سب کو شامل ہوگا[۳]۔ اباحت میں اختیار ہوتا ہے، رہی حلت تو یہ شرعاً اباحت سے عام ہے، دیکھئے: ''اباحت''۔

حرام کو حلال کرنا:

۳- اس سے مراد حرام کو حلال بنا دینا ہے، جیسے سود کو حلال کرنا، یہ اللہ تعالیٰ پر افتراء و کذب ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان مقدس میں اس پر وعید ہے: "وَلاَ تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلاَلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ، اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُوْنَ"[۱] (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنا لینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دو گے بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

قرضوں وغیرہ سے معاف کرنا:

۴- قرض میں تحلیل سے مراد مقروض کو قرض سے نکالنا ہے، اور تحلل مظالم سے چھٹکارا طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم''[۲] (جس نے اپنے بھائی کی عزت یا کسی دوسری چیز پر ظلم کیا ہو تو اس کو چاہئے کہ آج ہی اس سے معاف کرا لے قبل اس کے کہ نہ کوئی دینار ہو اور نہ ہی کوئی درہم)۔

اور تحلیل کبھی کسی چیز کے عوض میں ہوتی ہے اور کبھی بغیر عوض کے۔

عوض میں ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی عورت اپنے شوہر سے خلع کرنا چاہے تو وہ اسے کچھ مال دے تاکہ وہ اس کے ساتھ خلع منظور کر لے۔ اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا آتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ''[۳] (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/۱۱۲۔
(۲) تعریفات الجرجانی۔
(۳) تبیین الحقائق ۶/۱۰۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۱۶، القرطبی ۱۰/۱۱۶۔
(۲) حدیث: "من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۲۹۔

مال تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو، ہاں بجز اس صورت کے کہ جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے، سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)۔

اور بسا اوقات تحلیل بغیر عوض کے ہوتی ہے، جس کی اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا"[1] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو، لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزیدار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کے لئے مہر ہبہ کر دینا جائز ہے دراں حالیکہ وہ شوہر پر قرض ہے[2]۔

زندہ اور مردہ شخص کے غیر مالی حقوق اور واجبات سے معاف کرنا:

۵- جس نے اپنے مسلمان بھائی کے حق میں کوئی خطا کی، اس پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنے گناہ کی توبہ کرے، علماء کہتے ہیں کہ توبہ کے لئے کچھ شرائط ہیں، مثلاً توبہ کرنے والا اس شخص کے حق سے بری ہو جائے جس پر اس نے ظلم کیا ہے، اگر وہ مال ہو تو اسے واپس کر دے، اور اگر حد قذف وغیرہ ہو تو اسے اس پر قدرت دے دے کہ وہ بدلہ لے لے، یا پھر اس سے معاف کرا لے، اور اگر غیبت کی ہو تو اسے اس سے معاف کرائے[3]۔ دیکھئے: "توبہ"۔

(۱) سورۂ نساء ر ۴۔

(۲) الجصاص ۲ / ۷۰۔

(۳) ریاض الصالحین رص ۱۱۔

نکاح محلل:

۶- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاق دے دے تو اس کے لئے جائز ہے کہ عدت کے اندر اسے لوٹا لے۔

اگر طلاق بائنہ غیر مغلظہ ہو تو تین سے کم یعنی ایک یا دو طلاق بائنہ کا حکم یہ ہے کہ طلاق کا عدد کم ہو جائے گا اور وہ اس سے استمتاع کا مالک نہیں رہے گا، حتی کہ از سر نو نکاح کے بغیر اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا بغیر اس کے کہ وہ عورت کسی دوسرے شوہر سے شادی کرے، اس لئے کہ تین سے کم طلاق کے نتیجہ میں خواہ وہ بائنہ ہی کیوں نہ ہو استمتاع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے لیکن محل کی حلت ختم نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو تین طلاقوں کا اصل حکم یہ ہے کہ بیوی سے فائدہ اٹھانے کی ملکیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اور محل کی حلت بھی باقی نہیں رہتی، حتی کہ اس عورت سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں رہتا قبل اس کے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ اس عورت کی شادی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"[1] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، جو اس فرمان باری کے بعد ہے: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" (طلاق تو دو ہی بار کی ہے)۔

نیز حرمت ختم ہونے اور پہلے شوہر کے لئے حلال ہونے کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں:

الف- نکاح:

۷- حلال ہونے کی پہلی شرط نکاح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۹۔

فرمان ہے: ''حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ'' (جب تک نکاح نہ کرے کسی خاوند سے اس کے سوا)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں تین طلاقیں دینے والے شوہر کے حق میں عورت کی حلت کی نفی فرمادی، اور نفی کی حد دوسرے شوہر کے ساتھ شادی مقرر فرمائی اور جس حکم کی کوئی حد مقرر ہو اس حد کے وجود سے پہلے وہ حکم ختم نہیں ہوتا، لہذا (دوسرے شخص سے) شادی کرنے سے پہلے حرمت ختم نہیں ہوگی، لہذا اس سے قبل وہ سابق شوہر کے لئے لازماً حلال نہیں ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے مطلقہ ثلاثہ سے زنا کرلیا یا شبہ کے طور پر وطی کرلی تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ ان صورتوں میں نکاح نہیں پایا گیا [1]۔

ب-صحت نکاح:

۸- پہلے شوہر کے حق میں عورت کے حلال ہونے کے لئے نکاح ثانی میں شرط ہے کہ وہ نکاح صحیح ہو، لہذا اگر نکاح فاسد ہو، خواہ دخول و صحبت بھی ہوجائے تب بھی وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نکاح فاسد حقیقت میں نکاح ہی نہیں ہے، اور نکاح جب مطلق بولا جائے تو اس سے حقیقی نکاح مراد ہوتا ہے۔

اگر نکاح ثانی کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو، اور اس میں دخول وصحبت ہوجائے تو جو لوگ اس نکاح کے فساد کے قائل ہیں ان کے نزدیک مذکورہ دلیل کی وجہ سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی [2]۔

ج-فرج میں وطی:

۹- جمہور کے مذہب کے مطابق صحت نکاح کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ فرج میں وطی کی ہو، لہذا اگر اس نے فرج کے علاوہ میں یا دبر میں اس سے وطی کرلی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حلت کو ان دونوں کے **عسیلة** (مزہ) چکھنے پر معلق کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے رفاعہ قرظی کی بیوی سے فرمایا: "**أ تریدین أن ترجعي إلی رفاعة؟ لا حتی تذوقي عسیلته ویذوق عسیلتک**" [1] (کیا تو رفاعہ کے (نکاح میں) لوٹنا چاہتی ہے؟ نہیں یہاں تک کہ تو اس کا مزہ چکھ لے اور وہ تیرا مزہ چکھ لے)۔

اور یہ چیز فرج میں وطی کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ لیکن حضرت سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ وہ (پہلے شوہر کے لئے) صرف عقد نکاح ہی سے حلال ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ قرآن کریم کی آیت میں وارد لفظ نکاح کو جماع کے بجائے عقد پر محمول کرتے ہیں، اور عام علماء نے اس آیت کو جماع پر محمول کیا ہے، نیز وطی کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حشفہ فرج کے اندر داخل ہوجائے، کیونکہ وطی کے احکام اسی سے متعلق ہیں، اور اس میں بھی آلہ کا منتشر ہونا شرط ہے، کیونکہ حکم مزہ چکھنے سے متعلق ہے، جو بغیر انتشار کے متصور نہیں۔

حضرت حسن بصری کے علاوہ کسی فقیہ نے انزال کی شرط نہیں لگائی ہے، حضرت حسن بصری کہتے ہیں کہ وہ بغیر وطی اور انزال کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اگر وطی غیر مباح وقت جیسے حیض یا نفاس میں ہوجائے تو اس وطی سے عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۷، ۱۸۹، فتح القدیر ۳/ ۱۷۸، ابن عابدین ۲/ ۵۳۷ طبع بولاق اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۴، ۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۱، الدار العربیہ للکتاب، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۴۹، ۱۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۹۳، المغنی ۶/ ۶۴۶، ۶۴۸، ۷/ ۲۶۱، ۲۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "أتریدین أن ترجعي إلی رفاعة؟ لا، حتی....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ثوری اور اوزاعی کہتے ہیں کہ وطی سے عورت حلال ہوجاتی ہے، خواہ وطی غیر مباح وقت ہی میں ہو جیسے حیض یا نفاس، اور خواہ وطی کرنے والا عاقل وبالغ ہو، یا قریب البلوغ بچہ ہو یا مجنون ہو، کیونکہ بچہ اور مجنون کی وطی سے بھی احکام نکاح جیسے مہر اور حرمت اسی طرح متعلق ہوتے ہیں جیسے عاقل وبالغ کی وطی سے ہوتے ہیں۔

حنابلہ اس میں جمہور کے ساتھ ہیں کہ عورت مجنون کی وطی سے حلال ہوجائے گی جس طرح عاقل کی وطی سے حلال ہوجاتی ہے۔

اسی طرح اتنی کم عمر بچی ہو جس سے جماع کیا جاسکتا ہو، اگر اس کا شوہر اسے تین طلاقیں دے دے اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کرلیا تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی وطی سے بھی احکام نکاح جیسے مہر وحرمت اسی طرح متعلق ہوتے ہیں، جیسے بالغہ کی وطی سے متعلق ہوتے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وطی کا حلال (مباح) ہونا شرط ہے، کیونکہ غیر مباح وطی اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے حرام ہے، اس لئے اس سے حلت حاصل نہ ہوگی، جیسے مرتد عورت سے وطی کرنا۔

اس بنیاد پر اگر دوسرا شوہر اس سے روزہ، حج، یا حیض یا اعتکاف کی حالت میں وطی کرلے تو وہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جماع کرنے والا بالغ ہو، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ وہ بارہ سال کا ہو، اس لئے کہ جو بالغ نہ ہو یا بارہ سال سے کم کا ہو اس کے لئے جماع کرنا ممکن نہیں۔

اور رہی ذمی عورت تو اس کے متعلق جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا ذمی شوہر اس سے وطی کرلے تو اس کی وجہ سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، کیونکہ نصرانی شوہر ہے۔

اور امام مالک، ربیعہ اور ابن القاسم کے نزدیک اس کی وجہ سے وہ حلال نہ ہوگی [1]۔

حلالہ کی شرط کے ساتھ نکاح:

۱۰- اگر کوئی شخص مطلقہ ثلاثہ سے نکاح کرے اور عقد نکاح میں صراحۃً یہ شرط لگائے کہ وہ اس کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال کرے گا تو یہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول اللہ ﷺ المحلّل والمحلل له" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

دوسری حدیث ہے: "ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: هو المحلل لعن الله المحلل له" [۳] (کیا میں تمہیں مانگے ہوئے سانڈ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ صحابہؓ نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ حلالہ کرنے والا ہے، اللہ تعالی نے اس کے لئے حلالہ کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور نہی منہی عنہ (جس چیز سے روکا جائے) کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور التلخیص لابن حجر (۳/ ۱۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے کہ ابن دقیق العید نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ هو المحلل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف) نے سابقہ دونوں حدیثوں کے پیش نظر اس نکاح کے فاسد ہونے کی صراحت فرمائی ہے، اور اس لئے بھی کہ جو نکاح حلالہ کی شرط کے ساتھ ہو وہ نکاح مؤقت کے معنی میں ہے، اور توقیت کی شرط نکاح کو فاسد کردیتی ہے، اور جب تک نکاح فاسد ہو اس کے ذریعہ مطلقہ ثلاثہ اپنے سابق شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہوتی ہے: "اللہ کی قسم میرے پاس جس کسی حلالہ کرنے والے یا حلالہ کرانے والے کو لایا جائے تو میں ان دونوں کو رجم کروں گا"۔

امام ابو حنیفہ اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے۔ اور اگر دوسرا شوہر طلاق دے دے اور اس عورت کی عدت گزر جائے تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی۔ اگر چہ یہ فعل پہلے شوہر اور دوسرے شوہر دونوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ نکاح کا عموم جواز کا تقاضا کرتا ہے، خواہ اس میں حلالہ کی شرط ہو یا نہ ہو، تو اس شرط کے ساتھ نکاح صحیح ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: "حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ" میں داخل ہوگا، لہذا اس نکاح کے وجود سے حرمت ختم ہوجائے گی، لیکن اس شرط کے ساتھ نکاح مکروہ تحریمہ ہے، اس لئے کہ یہ شرط مقاصد نکاح یعنی سکون، توالد و تناسل اور پاکدامنی کے منافی ہے، کیونکہ یہ مقاصد نکاح کے بقاء اور دوام پر موقوف ہوتے ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرا نکاح صحیح ہے، لیکن اس سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نکاح دائمی عقد کا نام ہے، اور حلالہ کی شرط اس چیز کو جلدی طلب کرنا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حلالہ کی غرض کے لئے مؤخر کیا ہے، لہذا شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح صحیح ہوگا، لیکن اس سے مقصد حاصل نہ ہوگا (۱)۔

حلالہ کے ارادہ سے شادی کرنا:

۱۱ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد میں شرط لگائے بغیر، حلالہ کے ارادہ سے شادی کرنا صحیح ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک یہ جواز کراہت کے ساتھ ہے، اور دوسرا شوہر اگر اس سے وطی کرے تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، اس لئے کہ معاملات میں مجرد نیت کا اعتبار نہیں ہے، لہذا عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ صحت عقد کی تمام شرطیں موجود ہیں اور وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، جیسے کہ ناکح ومنکوحہ دونوں توقیت یا دیگر شرائط فاسدہ کی صرف نیت کرلیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حلالہ کے ارادہ سے نکاح باطل ہے اگر چہ عقد میں حلالہ کی شرط نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ عقد سے پہلے عاقدین مذکورہ اشیاء میں سے کسی چیز پر اتفاق کرلیں، اور پھر اسی ارادہ کے مطابق نکاح کرلیں، اس نکاح سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، فقہاء کے قاعدہ "سد ذرائع" پر عمل کرتے ہوئے اور اس حدیث پر بھی عمل کرتے ہوئے: "لعن الله المحلل والمحلل له" (۲) (اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت کی ہے)۔

دوسرے نکاح سے پہلے شوہر کی طلاقوں کا ختم ہونا:

۱۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پہلے شوہر نے تین طلاقیں دی ہوں تو دوسرا شوہر انہیں ختم کردیتا ہے، لیکن اگر طلاقیں تین سے کم

(۱) سابقہ فقہی مراجع۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل....." کی تخریج فقرہ نمبر/۱۰ میں گذر چکی، نیز دیکھئے: سابقہ فقہی مراجع۔

ہوں تو انہیں دوسرا شوہر ختم کردیتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً تیسری طلاق سے قبل دوسرے شوہر سے نکاح کرے، پھر اس سے مطلقہ ہوجائے، اور اس کے بعد اپنے پہلے شوہر کے پاس لوٹ کرآئے (تو پہلا شوہر کتنی طلاق کا مالک ہوگا؟)۔

اس میں جمہور (امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام محمد بن الحسن) کا مذہب یہ ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاق سے کم کو ختم نہیں کرتا، اس لئے کہ طلاق کو ختم کرنا شریعت میں تین کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے تین سے کم کو ختم نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاق سے کم کو بھی ختم کردیتا ہے، کیونکہ جب وہ تین کو ختم کردیتا ہے تو تین سے کم کو تو بدرجۂ اولی ختم کردے گا، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، عطاء اور نخعی بھی اسی کے قائل ہیں (۱)۔

(۱) سابقہ فقہی مراجع۔

تحلیہ

تعریف:

۱- لغت میں تحلیہ عورت کو زیور پہنانے یا اس کے پہننے کے لئے زیور لینے کو کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: **تحلت المرأة**: یعنی اس نے زیور پہنا یا زیور حاصل کیا۔ اور **حلّیتها** تشدید کے ساتھ یعنی میں نے اسے زیور پہنایا یا اس کے پہننے کے لئے زیور حاصل کیا (۱)۔

تحلیہ شرعاً بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تزیین:

۲- تزیین زینت سے مشتق ہے، اور لفظ زینت ان تمام چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن سے زینت حاصل کی جائے (۲)۔

لہذا تزیین تحلیہ سے عام ہے، اس لئے کہ وہ زیور کے علاوہ اشیاء کو بھی شامل ہے جیسے سرمہ لگانا، بالوں میں کنگھی کرنا اور خضاب لگانا۔

شرعی حکم:

۳- تحلیہ (آراستگی) کا حکم حالات کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''حلا''۔

(۲) لسان العرب، الصحاح للجوہری، مختار الصحاح مادۂ ''زین''۔

کبھی تحلیہ واجب ہوجاتا ہے جیسے ستر چھپانا (۱) اور شوہر کے مطالبہ پر بیوی کا اس کے لئے زینت اختیار کرنا (۲)۔

کبھی آراستگی مستحب ہوتی ہے جیسے مرد کا جمعہ وعیدین، لوگوں کے مجمعوں اور وفود سے ملاقات کے لئے آراستہ ہونا (۳) اور مرد اور عورت کا زرد یا سرخ خضاب لگانا، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے (۴)۔

کبھی یہ آراستگی مکروہ ہوجاتی ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے عصفر یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہننا (۵) یا مرد کا ہاتھوں یا پیروں پر خضاب لگانا، اس لئے کہ اس میں عورتوں کی مشابہت ہے (۶)۔

کبھی یہ آراستگی حرام ہوتی ہے جیسے مردوں کے لئے عورتوں کے مانند، اور عورتوں کے لئے مردوں کی طرح زیب وزینت اختیار کرنا، اور جیسے مردوں کے لئے سونا پہننا (۷)۔

آراستگی میں اسراف:

۴- مباح یا مستحب آراستگی میں اگر اسراف ہوتو وہ ممنوع ہوجاتی ہے، اور کبھی حرام کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

اسراف: میانہ روی کی حد سے تجاوز کرنے کو کہتے ہیں، جو کبھی حلال سے حرام تک تجاوز کرنے سے ہوتا ہے، اور کبھی خرچ کرنے میں حد سے تجاوز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس سے آدمی اللہ تعالی کی وعید کا مستحق ہوجاتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ'' (۱) (بے شک فضولیات میں اڑادینے والے شیطانوں کے بھائی ہیں)، چنانچہ اسراف (زیادتی وتجاوز) اور اقتار (کمی وبخل) دونوں مذموم ہیں، اور میانہ روی اوسط درجہ ہے (۲)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا'' (۳) (اور وہ لوگ کہ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں، اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال میں رہتا ہے)۔

سوگ والی عورت کی زیب وزینت:

۵- سوگ والی عورت اس کو کہتے ہیں جو اپنے شوہر کے انتقال کے بعد عدت وفات میں زینت وآراستگی اور خوشبو چھوڑ دے، اور اس عورت کا ان چیزوں کو چھوڑ دینا حداد (سوگ) کہلاتا ہے (۴)۔

اصطلاح فقہاء میں اس عورت کا سوگ یہ ہے کہ وہ مخصوص احوال میں مخصوص مدت تک اپنے شوہر کی جدائی کے غم میں زینت اور ان تمام چیزوں کو چھوڑ دے جو زینت کے معنی میں ہیں، خواہ یہ جدائی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۵ ۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۷، ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۲، ۳/ ۱۸۸، ۵/ ۲۷۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۶۷، ۶۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۵، ۵۵۶، فتح القدیر ۲/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۳، ۶، ۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۶، ۴، ۹۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل ۱/ ۱۹۷، ۲۰۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۲، ۵۱ طبع النصر الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۵) سابقہ مراجع۔

(۶) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

(۷) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳ المکتب =

= الاسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۷۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۱۴ طبع المطبعۃ البہیہ۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ ''حدد''۔

موت کے سبب ہو، اور اس مسئلہ میں اتفاق ہے، یا طلاق بائن کے سبب ہو اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے ائمہ احناف کے آپس میں اختلاف کے ساتھ[1]۔

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سوگ والی عورت کے لئے کسی طرح بھی سونے کا استعمال حرام ہے، لہذا جب اسے اپنے شوہر کے انتقال کا پتہ چلے تو اس پر لازم ہے کہ سونا اتار دے، خواہ سونا کنگن ہوں یا بازو بند ہوں یا انگوٹھی، یہی حکم جواہر کے زیورات کا ہے، اور سونے چاندی کے علاوہ ہاتھی کے دانت وغیرہ کی وہ چیزیں جو آراستگی کے لئے استعمال کی جاتی ہیں وہ بھی اسی حکم میں داخل ہیں[2]۔

بعض فقہاء نے چاندی کے زیورات کو جائز کہا ہے، لیکن یہ قول مردود ہے، اس لئے کہ سوگ والی عورت کو زیور پہننے سے منع کرنے میں حضور ﷺ کا قول مبارک عام ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ولا الحلي"[3] (اور نہ زیور پہنے)، نیز اس لئے کہ چاندی سے بھی زینت حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس عورت کے لئے چاندی اور اس کا زیور زیب تن کرنا سونے ہی کی طرح حرام ہے۔ امام غزالی نے صرف چاندی کی انگوٹھی کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی حلت عورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اور اس پر اس مقصد سے زیب و زینت اختیار کرنا بھی حرام ہے کہ صراحۃً یا اشارۃً کسی بھی ذریعہ سے لوگ اسے پیغام نکاح دے سکیں[1]، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے جس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کی ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلي" (وہ عورت عصفر سے رنگے ہوئے کپڑے اور زیور نہ پہنے)۔

احرام میں زیب و زینت:

۷- یہ زیب و زینت اختیار کرنا اس شخص کی طرف سے ہوگا جو حج کا یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا ان دونوں کا اور وہ عملی طور پر احرام باندھ چکا ہو۔

وہ عورت جو احرام میں ہو اس کے لئے سونے اور دیگر زیورات سے آراستہ ہونا مباح ہے، خواہ کنگن پہنے یا دیگر کوئی زیور، حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "نهى رسول الله ﷺ النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب، وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولیلبسن بعد ذلک ما أحببن من ألوان الثياب، من معصفر أو خز أو حلي"[2] (رسول اللہ ﷺ نے احرام کی حالت میں عورتوں کو دستانوں، نقاب، اور ان کپڑوں سے منع فرمایا ہے جو ورس (خاص قسم کی گھاس) اور زعفران سے رنگے ہوئے ہوں، اس کے علاوہ جس رنگ کے کپڑے پسند ہوں پہن لے، خواہ عصفر سے رنگے ہوئے ہوں یا ریشمی ہوں یا زیورات میں سے ہوں)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۶، ۶۱۷، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۴/۱۵۳، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۷/۱۴۰، ۱۴۲ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۶، ۱۶۸ طبع المنار ۱۳۴۸ھ، حاشیہ سعدی چلپی علی شرح فتح القدیر ۳/۲۱۹، فتح القدیر ۴/۱۶۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۹، المجموع شرح المہذب ۱۷/۲۲۱، قلیوبی و عمیرہ ۴/۵۳۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۷/۳۰۲۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/۵۳، فتح القدیر ۴/۱۶۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۳۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۹، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۷ طبع المنار، المحرر فی فقہ الحنابلہ ۲/۱۰۷، ۱۰۸۔

(۳) حدیث: "ولا الحلي" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۷ طبع عزت عبید دعاس) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ......" اور ابن حبان (ص ۳۲۲ موارد الظمآن طبع السلفیہ) نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۸، ۴۷۹، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۷/۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۹ طبع المنار۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/۳۵۳۔

حدیث: "نهى رسول الله ﷺ النساء في إحرامهن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

تحلیہ ۸

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ پازیب اور اس جیسے دیگر زیورات مثلاً کنگن و بازوبند کے سلسلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ان کا پہننا جائز نہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ احرام والی عورت اور وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو، خوشبو اور زینت چھوڑ دیں، ان کے علاوہ کی انہیں اجازت ہے، عطاء سے مروی ہے کہ وہ احرام والی عورت کے لئے ریشم اور زیور کو مکروہ قرار دیتے تھے، اور اسے ثوری اور ابوثور نے بھی مکروہ کہا ہے۔ اور قتادہ سے روایت ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کے لئے انگوٹھی اور بالی پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، البتہ کنگن، بازوبند اور پازیب کا پہننا مکروہ ہے۔ امام احمد بن حنبل کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس کی رخصت ہے۔ اور یہی حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور اصحاب رائے کا قول ہے، امام احمد نے حنبل کی روایت میں کہا کہ احرام والی عورت زیور اور زرد کپڑے پہن سکتی ہے۔ اور نافع کی روایت سے کہا کہ حضرت ابن عمر کے گھر کی عورتیں اور ان کی بیٹیاں حالت احرام میں زیور اور عصفر سے رنگے ہوئے (زرد) کپڑے پہنتی تھیں اور حضرت عبداللہ اس پر کوئی نکیر نہیں کرتے تھے، نیز امام احمد نے مناسک میں حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ عورت احرام کی حالت کے علاوہ میں جو خام یا پختہ ریشم کے کپڑے اور زیورات پہنتی ہے وہ حالت احرام میں بھی پہن سکتی ہے۔ اور ہم نے حضرت ابن عمر کی یہ حدیث ذکر کی ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کو ذکر فرماتے ہوئے سنا: "ولتلبس بعد ذلک ما أحبت من ألوان الثیاب من معصفر أو خز أو حلي" (اس کے بعد عورت کو چاہئے کہ جس رنگ کے کپڑے پسند آئیں پہنے زرد رنگ کے ہوں یا ریشمی یا زیور ہو)، ابن المنذر کہتے ہیں کہ بغیر کسی دلیل کے عورت کو اس سے روکنا جائز نہیں، اور امام احمد اور خرقی نے جو منع فرمایا ہے اس ممانعت کو کراہت پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زینت ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چاندی کی انگوٹھی پہننا مرد وعورت دونوں کے لئے جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے جائز نہیں ہے اور پہننے پر فدیہ لازم ہوگا، البتہ عورت کے لئے جائز ہے[1]۔

۸- حالت احرام میں بدن پر خوشبو لگانا بھی آرائش میں داخل ہے، اور خوشبو اگرچہ احرام کی حالت میں ممنوع ہے، لیکن احرام کے لئے تیار ہوتے وقت خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک خوشبو لگا کر احرام باندھنا مکروہ اور بغیر خوشبو کے مندوب ہے۔

احرام باندھنے سے قبل احرام کے کپڑوں میں خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک ممنوع ہے اور شافعیہ نے اپنے قول معتمد میں اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اور احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا ایسی کسی دوسری چیز سے آرائش ممنوع ہے[2] اور حالت احرام میں عورت کے زیور پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں کوئی فتنہ نہ ہو، دیکھئے: "احرام"۔

---

(۱) المسلک المتقسط ۸۳، الشرح الکبیر ۲/ ۵۵، المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۳، المغنی ۳/ ۳۳۰ طبع الریاض۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۰ طبع الریاض الحدیثہ، تنویر الابصار ۲/ ۲۲۱، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۲، ۱۶۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۹، ۶۱، ۶۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی، شرح اللباب ۸۰، ۸۱۔

تحمل

تعریف:

۱- لغت میں تحمل مصدر ہے تحمل الشیٔ کا جس کے معنی کوئی چیز اٹھانے کے ہیں، لیکن یہ لفظ محنت ومشقت کے ساتھ اٹھانے ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے، رجل حمال اس مرد کو کہا جاتا ہے جو لوگوں کا بوجھ اٹھائے (۱)۔

روایت میں ہے:"لا تحل المسألة إلا لثلاث منها: رجل تحمل حمالة عن قوم" (سوال کرنا صرف تین طرح کے آدمیوں کے لئے جائز ہے، ان میں سے ایک وہ ہے جو لوگوں کا بوجھ اٹھائے)۔

اور جس سلسلہ میں آدمی سے شہادت طلب کی جاتی ہے اسے تحمل نام رکھنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ شہادت امانت کا اعلیٰ درجہ ہے جس کے اٹھانے میں تکلیف ومشقت کی ضرورت پیش آتی ہے (۲)۔

اصطلاح شریعت میں تحمل کسی ایسی چیز کو اپنے اختیار سے اپنے ذمہ لازم کرلینا ہے جو ابتداءً کسی اور پر واجب ہوئی ہو، یا وہ شریعت کی طرف سے اس پر لازم کردیا گیا ہو (۳)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "حمل"۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۸۰۔

(۳) الانصاف ۱۲/ ۴۴ تصرف کے ساتھ۔

شرعی حکم:

۲- اپنے مواقع کے لحاظ سے تحمل کا حکم بدلتا رہتا ہے، چنانچہ شہادت میں تحمل فرض کفایہ ہے، اور قتل خطا وقتل شبہ عمد کی دیت میں عاقلہ پر واجب عین ہے۔

اول- تحمل شہادت:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود کے علاوہ مثلاً نکاح اور اقرار کی تمام قسموں میں تحمل شہادت فرض کفایہ ہے، اور اس فرضیت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کی ضرورت پیش آتی ہے، نیز اس لئے کہ نکاح کا انعقاد اسی شہادت پر موقوف ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:"وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوا" (۱) (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)، آیت میں ان لوگوں کو شہادت دینے والے مجازاً مستقبل کے اعتبار سے کہا گیا ہے، اگر اتنی تعداد میں لوگ گواہ بن گئے جو شہادت میں شرط ہے تو باقی لوگوں سے ذمہ داری ساقط ہوجائے گی، ورنہ سب گنہ گار رہوں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ لوگ بہت سے ہوں، اور اگر صرف اتنے ہی لوگ ہوں جتنے شہادت کے لئے شرط ہیں تو تحمل شہادت انہیں پر ضروری ہے (۲)۔

گواہ بننے سے گریز کرنا:

۴- کسی مکلف آدمی کو نکاح یا قرض وغیرہ میں گواہ بننے کے لئے کہا جائے تو اس پر گواہ بننا لازم ہے۔ نیز اگر اس کے پاس شہادت ہو اور اسے شہادت دینے کے لئے کہا جائے تو اس پر شہادت دینا لازم ہے، پھر اگر دو آدمی بھی گواہ بننے یا گواہی دینے کا فریضہ انجام دے دیں تو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۴۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۸۰، الزرقانی ۷/ ۱۹۰۔

سب کا گناہ ختم ہو جائے گا اور اگر کوئی بھی اس ذمہ داری کو انجام نہ دے تو سب گنہ گار ہوں گے، لیکن اس فریضہ کو انجام نہ دینے کی صورت میں گناہ اسی کو ہوگا جسے اس فریضہ کی انجام دہی میں کوئی ضرر نہ ہو، اور اس کی شہادت سے کوئی فائدہ بھی ہو، اور اگر گواہ بننے یا گواہی دینے سے اسے کوئی ضرر پہنچتا ہو، یا وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہو یا تزکیہ وغیرہ میں وقار سے گرا ہوا طرز عمل اختیار کرنے کی ضرورت پیش آتی ہو تو یہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ"(۱) (اور نہ نقصان پہنچایا جائے لکھنے والے کو اور نہ گواہ کو)، اور نبی ﷺ نے فرمایا: "لا ضرر و لاضرار"(۲) (نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)، نیز اس لئے کہ دوسروں کو فائدہ پہنچا کر خود کو ضرر پہنچانا کسی پر لازم نہیں، اور اگر وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی تو اس پر گواہ بننا یا گواہی دینا واجب ہی نہیں، اس لئے کہ اس سے شہادت کا مقصد ہی حاصل نہ ہوگا، اور اگر کوئی شخص گواہ بننے یا گواہی دینے کا فریضہ انجام نہ دے اور اس کے قائم مقام کوئی دوسرا آدمی مل جائے تو وہ گنہ گار ہوگا یا نہیں؟ اس میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک یہ کہ: وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ جب اسے اس امر کے لئے بلایا گیا تو وہ اس کے لئے متعین ہوگیا، نیز اس لئے کہ گریز کرنے کی ممانعت ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا" (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ: اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرا آدمی اس کے قائم مقام ہے تو یہ امر اسی کے لئے متعین نہ رہا جیسا کہ اگر اسے بلایا نہ جاتا(۱)۔

گواہ بننے پر اجرت لینا:

۵- اگر گواہ بننا فرض کفایہ ہو اور اس میں مشقت ہو تو مالکیہ اور شافعیہ دونوں کے مذہب میں ایک قول کی رو سے جائز ہے، اور اگر اس میں مشقت نہ ہو تو اس پر اجرت لینا جائز نہیں، اور اگر گواہ بننا اس پر متعین ہو گیا کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو تو دونوں مذہب کے اصح قول میں اجرت لینا اس وقت جائز ہوگا جب گواہ بننے میں مشقت ہو۔

اور گواہ بننے پر اجرت لینے کے متعلق حنابلہ کے یہاں مختلف اقوال ہیں، اگر گواہ بننا کسی کے لئے متعین ہو تو اسے اس پر اجرت لینا جائز نہیں، یہی مطلق مذہب ہے، اور جس کے لئے گواہ بننا متعین نہ ہو اس کے لئے بھی حنابلہ کی دو روایتوں میں سے اصح کے مطابق اجرت لینا جائز نہیں، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اجرت لینا جائز ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ ضرورت ہو تو اجرت لینا جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دوسرا نہ ہو تو گواہ بننا اور اسی طرح گواہی دینا گواہ پر واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ فرض عین ہے، اور گواہ کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی (۲)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ اور حاکم اور دار قطنی نے اس کی روایت حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے اور کہا کہ اس کی روایت امام مالک نے کی ہے اور اس کے متعدد طرق ہیں جن میں سے بعض کو بعض سے تقویت حاصل ہوتی ہے علائی کہتے ہیں: حدیث کے متعدد شواہد ہیں جن کا مجموعہ درجہ صحت یا حسن تک جو قابل استدلال ہے پہنچ جاتا ہے (سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲، جامع العلوم والحکم ص ۲۸۶ طبع الحلبی)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۰، الاختیار ۲/ ۱۴۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۲، الدسوقی ۴/ ۱۹۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، الروضہ ۱۱/ ۲۷۵، الانصاف ۱۲/ ۶، ۷۔

گواہی پر گواہی دینا:

٦-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال، اور وہ امور جن سے مال مقصود ہو اور نکاح، عقود کا فسخ کرنا، طلاق، رضاعت، ولادت، عورتوں کے عیوب، حدود کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے حقوق جیسے زکاۃ، مساجد کا وقف اور عمومی اوقاف میں گواہی پر گواہ بننا جائز ہے (۱)۔

قصاص اور حد قذف میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ قصاص اور حد قذف میں گواہ بننا جائز ہے، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے، اور منازعت پر مبنی ہے، اگر کوئی اس کا اقرار کرنے کے بعد رجوع کرلے تو بھی یہ حق ساقط نہیں ہوتا، اور اس کو چھپانا پسندیدہ اور اچھا نہیں ہے، لہذا یہ حق اموال کے مشابہ ہوا۔

حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قصاص اور حد قذف میں دوسرے کی گواہی پر گواہ بننا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی سزائیں ہیں جو شبہات سے ختم ہوجاتی ہیں، اور وہ ساقط کرنے پر مبنی ہوتی ہیں، لہذا یہ حدود کے مشابہ ہوتے ہیں (۲)۔

گواہی پر گواہ بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کے لئے اصطلاح ''شہادت'' دیکھی جائے۔

دوم-جنایت کرنے والے کی طرف سے عاقلہ کا قتل خطاو شبہ عمد کی دیت دینا۔

٧- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ پر واجب ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ دیت اولاً کس پر واجب ہے۔ جمہور کا مذہب اور شافعیہ کا اصح ومعتمد قول یہ ہے کہ قتل خطا کی دیت ابتداءً جنایت کرنے والے پر لازم ہے، پھر اسی کی طرف سے عاقلہ اسے برداشت کرتے ہیں اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دیت ابتداءً ہی عاقلہ پر واجب ہوتی ہے (۱)۔

ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قتل شبہ عمد کی دیت کا بھی یہی حکم ہے، اور امام مالک قتل شبہ عمد کے بالکلیہ قائل ہی نہیں (۲)۔ ائمہ ثلاثہ شبہ عمد میں عاقلہ پر وجوب دیت کے سلسلہ میں اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ فرمایا ہے، چنانچہ متفق علیہ حدیث ہے (۳): "أن امرأتين اقتتلتا، فحذفت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، "فقضى النبي ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو أمة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها" (۴) (دو عورتوں میں جھگڑا ہوا، اور ایک نے دوسرے کو پتھر مار کر اسے اور اس کے پیٹ کے بچہ کو مار ڈالا، تو نبی ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس جنین کی دیت ایک غلام یا ایک باندی ہے اور فیصلہ فرمایا کہ مقتولہ عورت کی دیت قتل کرنے والی عورت کے عاقلہ پر ہے)۔

اس واقعہ میں اس کا قتل شبہ عمد تھا، تو قتل خطا میں اس کا ثبوت بدرجۂ اولیٰ ہے۔

اور دیت کے برداشت کرنے میں عاقلہ کی جہت وترتیب کے لئے اصطلاح ''عاقلہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۰۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۸۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۰۱، ۲۰۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۲، ۳۹۳، الزرقانی ۷/ ۱۹۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، القلیوبی ۴/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۷۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۰، ۴۱۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۹۔

(۴) حدیث: "قضاء النبي ﷺ بالدية على العاقلة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سوم: مقتدی کی طرف سے امام کا تحمل:

۸- امام کے پیچھے مقتدی پر قرأت واجب نہیں، اس کی طرف سے امام کی قرأت کافی ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مقتدی مسبوق ہو یا غیر مسبوق دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کے پیچھے قراءت کا حکم کیا ہے؟ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سراً وجہراً ہر طرح قرأت مکروہ ہے، مالکیہ کے نزدیک جہراً مکروہ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مقتدی مسبوق ہو، اور امام کو رکوع میں پائے، یا قیام میں اس وقت پائے کہ وہ فاتحہ نہ پڑھ سکے تو امام کا سورۂ فاتحہ پڑھ لینا مقتدی کے لئے کافی ہوگا، نیز اقتداء کی صورت میں امام مقتدی کے سہو کی طرف سے کافی ہوگا[۲]۔

اور اگر مقتدی مسبوق نہ ہو تو امام کا پڑھنا مقتدی کے لئے کافی نہ ہوگا اور اس پر قرأت واجب ہوگی جس کی تفصیل اصطلاح ''قرأت'' میں ہے۔

نیز درج ذیل امور میں امام مقتدی کی طرف سے تحمل کرتا ہے: سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت اورسترہ، اس لئے کہ امام کا سترہ پیچھے والوں کا بھی سترہ ہوتا ہے۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء تحمل کا ذکر شہادت، دیت، امام کا مقتدیوں کی غلطی کو برداشت کرنے اور تحمل حدیث کے باب میں کرتے ہیں۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۸، ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، المغنی ۱/ ۵۶۶۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۴۵، ۳۶۱۔

تحمید

تعریف:

۱- تحمید کا لغوی معنی: عمدہ صفات پر کثرت کے ساتھ تعریف کرنا ہے، یہ حمد کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے[۱]۔ اور شریعت میں تحمید سے مراد کثرت کے ساتھ اللہ تعالی کی تعریف کرنا ہے، اس لئے کہ حقیقۃ حمد کا مستحق وہی ہے۔

اللہ تعالی کی سب سے بہتر تعریف سورۂ فاتحہ، اور نماز میں پڑھی جانے والی ثنا یعنی سبحانک اللهم و بحمدک ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شکر:

۲- لغت میں شکر یہ ہے کہ محسن نے دوسرے پر جو احسان کیا ہو اس پر اس کی تعریف کی جائے[۳]۔

اس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اور شکر جس طرح زبان سے ہوتا ہے اسی طرح ہاتھ اور دل سے بھی ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''حمد''، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۳۳۔
(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۳۳، ۱۳۴، الرسالۃ الرابعۃ من قواعد الفقہ للبرکتی رص ۲۲۲۔
(۳) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''شکر''۔

شکر محسن کے احسان کا بدلہ ہوتا ہے، اور شکر کی جگہ لفظ حمد بھی مستعمل ہے،تم کہتے ہو: حمدته علی شجاعته، یعنی میں نے اس کی شجاعت پر اس کی حمد وتعریف کی،جیسا کہ تم کہتے ہو: شکرته علی شجاعته یعنی میں نے اس کی شجاعت پر شکریہ ادا کیا، یہ دونوں الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ حمد عام ہے، اس لئے کہ صفات پر حمد تو ہوتی ہے، شکر نہیں ہوتا، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے[۱]۔

ب-مدح:

۳-مدح کے لغوی معنی: اچھی تعریف کے ہیں،تم کہتے ہو: مدحته مدحا باب نفع سے جس کے معنی ہیں: کسی کی جسمانی پیدائش یا اختیاری عمدہ صفات پر اس کی تعریف کرنا۔

اور اصطلاح میں: اختیاری خوبیوں پر زبان سے قصداً تعریف کرنے کو مدح کہتے ہیں۔

اسی لئے مدح حمد سے عام ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۴-انسان کی زندگی میں تعریف کرنے کے مواقع متعدد ہیں، اور انسان سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنے اوپر اللہ کی نعمتوں کے اعتراف اور اس کے شایان شان تعریف وثنا بجالانے کے لئے حمد کرے، کیونکہ اللہ نے اس کو بے شار نعمتیں عطا کر رکھی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا"[۱] (اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو انہیں شمار نہ کر پاؤ گے)، اللہ تعالی کی نعمتیں اتنی بے شمار ہیں کہ انسانی طاقت وقدرت ان کا شمار کرنے سے عاجز ہے، جیسے کان، آنکھ اور عافیت ورزق وغیرہ اللہ تعالی کی پاک ذات ہی کی نعمتیں ہیں، اسی لئے اس نے انسان کو وہ اسباب فراہم کئے جن کے ذریعہ وہ اللہ تعالی کی حمد اور اس کی ثنا خوانی کا فریضہ اس طریقہ پر انجام دے سکے جس کا وہ اہل ہے۔

حمد بیان کرنا کبھی واجب ہوتا ہے جیسے خطبہ جمعہ میں، کبھی سنت مؤکدہ ہوتا ہے جیسے چھینکنے کے بعد، اور کبھی مندوب ہوتا ہے جیسے خطبۂ نکاح اور دعاؤں کے شروع میں، اور ہر اہم کام کی ابتداء میں، نیز ہر مرتبہ کھانے پینے کے بعد وغیرہ۔ بسا اوقات حمد بیان کرنا مکروہ ہوجاتا ہے جیسے گندگی کی جگہوں میں اور کبھی حرام ہوجاتا ہے جیسے معصیت سے خوش ہوکر[۲]۔

اس کی پوری تفصیل درج ذیل ہے:

جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد بیان کرنا:

۵- جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد بیان کرنا شرعاً مطلوب ہے، اگر چہ اس کے فرض یا مندوب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۳] اور حمد سے دونوں خطبوں کی ابتداء کرنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "کل کلام لا یبدأ فیه بالحمد فهو أجذم"[۴] (ہر وہ کلام جو حمد سے شروع نہ کیا جائے

---

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۱۲۸، النظم المستعذب ۱ر۹۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب بہامش المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ر۸۲، التعریفات للجرجانی رص ۲۰۷۔

(۱) سورۂ ابراہیم ر ۳۴۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳، کشاف القناع ۱ر۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۱ر۵۴۳، ۵۴۴، ۵۶۱، مراقی الفلاح رص ۲۷۷، ۲۸۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ر۱۱۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ر۳۱، ۳۳ طبع النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱ر۳۷۸، ۳۷۹، الاذکار للنووی ۱۰۳۔

(۴) حدیث: "کل کلام لا یبدأ فیه بالحمد فهو أجذم" کی روایت ابوداؤد

وہ دم بریدہ رہتا ہے)، اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يخطب الناس يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله"[1] (نبی ﷺ لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے تو اللہ تعالی کی حمد اور اس کی وہ ثنا کرتے جس کا وہ مستحق ہے)۔

اس کی تفصیل "صلاۃ الجمعہ" میں ہے۔

خطبۂ نکاح میں حمد بیان کرنا:

۶ - عقد سے قبل خطبۂ نکاح میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے خطبہ کے سلسلے میں یہ الفاظ وارد ہیں: "الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله"[2] "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيْراً وَّنِسَاءً وَّاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِيْ تَسَاءَ لُوْنَ بِهٖ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْباً"[3] "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ وَلاَ تَمُوْتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ"[4] "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُوْلُوْا قَوْلاً سَدِيْدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَمَنْ يُّطِعِ اللَّهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا"[1] (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں ہم اسی کی حمد بیان کرتے ہیں، اسی سے مدد طلب کرتے ہیں، اسی سے مغفرت کی درخواست کرتے ہیں، ہم اللہ تعالی کی پناہ چاہتے ہیں اپنے نفسوں کے شر اور اپنے برے اعمال سے، جسے اللہ تعالی ہدایت دے دیں اسے کوئی گمراہ کرنے والا نہیں، اور جسے گمراہ کردیں اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے اس کا کوئی شریک نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں)۔ (اے لوگو! ڈرتے رہو اپنے رب سے جس نے پیدا کیا تم کو ایک جان سے اور اسی سے پیدا کیا اس کا جوڑا اور پھیلائے ان دونوں سے بہت مرد اور عورتیں اور ڈرتے رہو اللہ سے جس کے واسطہ سے سوال کرتے ہو آپس میں اور خبردار رہو قرابتوں کے باب میں، بیشک اللہ تم پر نگہبان ہے)۔ (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ ڈرنے کا حق ہے، اور جان نہ دینا بجز اس حال کے کہ تم مسلم ہو)۔ (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کہو، اللہ تمہارے لئے تمہارے اعمال سنوار دے گا اور تمہارے گناہ معاف کردے گا، اور جس کسی نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی سو وہ بڑی کامیابی کو پہنچ گیا)۔

نماز کے شروع میں حمد بیان کرنا:

۷ - نماز کے آغاز میں حمد بیان کرنا جس کو ثنا کہا جاتا ہے مسنون ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع فرماتے تو تکبیر کہتے، پھر اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے یہاں تک کہ اپنے دونوں انگوٹھوں کو اپنے دونوں

(۵/ ۱۷۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس حدیث کو ارسال کی وجہ سے معلول کہا ہے نیز اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے (فیض القدیر للمناوی ۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "كان يخطب الناس يحمد الله....." کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الحمد لله نحمده و نستعينه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۹۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے طرق صحیح ہیں (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۱۵۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) سورۂ نساء / ۱۔

(۴) سورۂ آل عمران / ۱۰۲۔

---

(۱) سورۂ احزاب / ۷۰، ۷۱۔

نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۲/ ۲۶۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۲۱، الاذکار للنووی ۲۵۰، الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۶۔

کانوں کے برابر کر لیتے، پھر یہ دعا پڑھتے: سبحانک اللهم و بحمدک، و تبارک اسمک، وتعالى جدک، ولا إله غیرک"[1] (اے اللہ ہم تیری پاکی کا اقرار کرتے ہیں، اور تیری تعریف بیان کرتے ہیں، اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، اور تیری بزرگی برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں)۔ اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک نماز میں رکوع سے کھڑے ہونے کے وقت حمد بیان کرنا واجب ہے، دارقطنی میں روایت ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا: "یا بریدة إذا رفعت رأسک من الرکوع فقل: سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد"[۳] (اے بریدہ! جب تم رکوع سے سر اٹھاؤ تو: سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد کہا کرو)، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقتدی و منفرد کے لئے اس مقام پر حمد بیان کرنا سنت ہے، مقتدی اور منفرد سمع الله لمن حمده اور ربنا لک الحمد دونوں کہیں گے، اور مقتدی بالاتفاق صرف حمد بیان کرنے پر اکتفا کرے گا، اس لئے کہ اسے اسی کا حکم ہے، حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولک الحمد"[۴]

(جب امام سمع الله لمن حمده کہے، تو تم "ربنا ولک الحمد" کہو)، اور صحیح بخاری میں حضرت رفاعہ بن رافع الزرقیؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا یوما نصلي وراء النبي ﷺ، فلما رفع رأسه من الرکعة قال: "سمع الله لمن حمده"، فقال رجل وراءه: ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه. فلما انصرف قال: "من المتکلم؟" قال: أنا. قال: "رأیت بضعة وثلاثین ملکا یبتدرونها أیهم یکتبها أول"[1] (ایک روز ہم نبی ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے، آپ ﷺ نے جب رکوع سے سر اٹھایا تو "سمع الله لمن حمده" کہا، آپ ﷺ کے پیچھے ایک شخص نے یہ کہا: "ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه" (اے ہمارے پروردگار تمام تعریفیں تیرے لئے خاص ہیں، ہم تیری بہت زیادہ پاکیزہ اور بابرکت تعریف کرتے ہیں)۔ آپ ﷺ نے لوگوں کی طرف رخ کیا تو فرمایا کہ "یہ دعا کس نے پڑھی؟" اس شخص نے کہا کہ میں نے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تیس سے زائد فرشتوں کو اس دعا کی طرف تیزی سے دوڑتے دیکھا کہ اسے سب سے پہلے کون لکھے)۔

امام یا منفرد کے "سمع الله لمن حمده" کہنے کے بعد یہ حمد بیان کرنا مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے[۲]۔

---

(۱) حدیث: "قوله: سبحانک اللهم و بحمدک وتبارک اسمک......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۹۱ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اس کی سند میں انقطاع ہے لیکن اس کے دیگر طرق بھی ہیں جن سے اسے تقویت ملتی ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۲۲۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۳، الاذکار ر ۴۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۴۔

(۳) حدیث: "یا بریدة إذا رفعت رأسک......" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند انتہائی ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۳/ ۲۶۸ طبع الحلبی)۔

(۴) حدیث: "إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده......" کی روایت بخاری

= (الفتح ۲/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے: کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۳۲، ۳۴۸، ۳۴۹، ابن عابدین ۱/ ۳۳۴، مراقی الفلاح ر ۱۴۲، ۱۵۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۸۲، ۸۹، الاذکار للنووی ر ۳۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱۔

تحمید ۸

سلام پھیرنے کے بعد نماز سے فارغ ہونے والے کے لئے حمد بیان کرنا:

۸ - سلام پھیرنے کے بعد حمد بیان کرنا شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے (۱)، اس لئے کہ حضرت ابن الزبیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز کے بعد تسبیح پڑھتے اور یہ کہتے: "لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللّٰهِ، وَلاَ نَعْبُدُ إِلاَّ إِيَّاهُ، وَلَهُ النِّعْمَةُ، وَلَهُ الْفَضْلُ، وَلَهُ الثَّنَاءُ الْحَسَنُ، لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ، مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ" (۲) (خدائے واحد کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہ یکتا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی کی بادشاہی ہے، اسی کے لئے تمام تعریفیں ہیں، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اللہ ہی کی اصل طاقت قوت ہے اور ہم اسی کی عبادت کرتے ہیں، اسی کی نعمتیں ہیں اور اسی کے لئے فضیلت و بزرگی خاص ہے، اور اسی کی اچھی تعریف ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، ہم صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں اخلاص کے ساتھ اطاعت کرتے ہوئے اگر چہ کافر اسے پسند نہ کریں)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز کے بعد حمد بیان کرنا سنت ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من سبّح الله في دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين وحمد الله ثلاثاً وثلاثين، وكبّر الله ثلاثاً وثلاثين، فتلك تسعة وتسعون وقال في تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير" (۱) (جو شخص ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، تینتیس مرتبہ الحمد للہ، اور تینتیس مرتبہ اللہ اکبر کہے۔ یہ ننانوے ہوئے، اور سو پورا کرتے ہوئے کہے: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير تو اس شخص کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

اور ان کے نزدیک اس کے بعد یہ پڑھنا مسنون ہے: "اللهم أعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك" (اے اللہ اپنے ذکر، اپنے شکر اور حسن عبادت پر میری مدد فرما) اور آخر میں یہ پڑھے: "سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العلمين" (۲) (پاک ہے آپ کا پروردگار بڑی عزت والا پروردگار ان چیزوں سے جو یہ لوگ بیان کرتے ہیں، اور سلام ہو پیمبروں پر اور ساری خوبیاں اللہ پروردگار عالم کے لئے ہیں)، اور حنابلہ نے شافعیہ کی استدلال کردہ روایت سے اپنی استدلال کردہ روایت پر اضافہ کیا ہے (۳)۔

اولیٰ و بہتر یہ ہے کہ پہلے سبحان اللہ کہے، اس لئے کہ یہ از قبیل تخلیہ ہے، اس کے بعد الحمد للہ کہے، اس لئے کہ یہ تحلیہ و تزیین کے باب سے ہے، اس کے بعد اللہ اکبر کہے، اس لئے کہ یہ تعظیم ہے (۴)۔

---

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۸۷، الأذکار للنووی/ ۶۸، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین للنووی ۲/ ۹۷۳، ۹۷۴۔

(۲) حدیث: "كان يهلل في أثر كل صلاة......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۵، ۴۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "من سبّح الله في دبر كل صلاة......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث اذکار صلاۃ کے اختتام پر رسول اللہ ﷺ کا فرمان: "سبحان ربك رب العزة......" کی روایت ابو یعلی نے حضرت ابو سعید سے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے تفسیر ابن کثیر (۶/ ۴۳ طبع دار الاندلس)۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۱۷۱، ۱۷۳، ابن عابدین ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۶۵، ۳۶۷۔

(۴) مراقی الفلاح/ ص ۱۷۲۔

عیدین کی نماز میں تحریمہ کے بعد حمد بیان کرنا:

۹- حنفیہ کے نزدیک یہ امام ومقتدی سب کے لئے سنت ہے، چنانچہ وہ ثنا وحمد بیان کرتے ہوئے یہ پڑھے گا: "سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک، وتعالی جدک، ولا إله غیرک" (اے اللہ ہم تیری پاکی کا اقرار کرتے ہیں اور تیری تعریف بیان کرتے ہیں، اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، اور تیری بزرگی برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں)، اسے زائد تکبیروں سے پہلے پڑھا جائے گا(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک تکبیرات کے درمیان حمد بیان کرنا مسنون ہے، چنانچہ تکبیرات کے درمیان کہے گا: الله أكبر كبيرا، والحمد لله كثيرا، و سبحان الله بكرة و أصيلا، وصلى الله على محمد النبي و آله وسلم تسليما كثيرا" (اللہ بہت بڑا ہے، ہم اس کی بار بار تعریف بیان کرتے ہیں اور صبح وشام اس کی تقدیس بیان کرتے ہیں اور بار بار درود وسلام نازل ہو اللہ کے نبی محمدؐ پر اور ان کی آل پر)۔ اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے معلوم کیا کہ وہ عید کی تکبیرات کے درمیان کیا پڑھتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی کی حمد وثنا بیان کرتے ہیں، نبی ﷺ پر درود بھیجتے ہیں، پھر دعا کرتے ہیں اور تکبیر کہتے ہیں (۲)۔

استسقاء اور جنازہ کی نماز میں حمد بیان کرنا:

۱۰- نماز استسقاء کے خطبہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حمد بیان کرنا سنت ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد حمد بیان کرنا مسنون ہے، نماز پڑھنے والا یہ دعاء پڑھے: "سبحانک اللهم و بحمدک، و تبارک اسمک و تعالی جدک، ولا اله غیرک"(۱)۔

تکبیرات تشریق میں حمد بیان کرنا:

۱۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تکبیرات تشریق میں حمد بیان کرنا سنت ہے، ان تکبیرات میں وہ دعاء پڑھی جائے گی جو نبی ﷺ نے پڑھی: "الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، ولله الحمد"(۲) (اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے اور تمام تعریفیں اسی کے لئے خاص ہیں)، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صفا پر یہ دعا پڑھی: "اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر كبيرا و الحمد للّٰه كثيرا، و سبحان الله بكرة و أصيلا، لا إله إلا الله و لا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون، لا إله الا الله وحده، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، لا إله إلا الله والله

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۲۹۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ر ۵۴، ۵۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) تکبیرات عید کے درمیان اذکار والی حدیث کی روایت بیہقی نے حضرت ابن مسعود سے قولاً وفعلاً عمدہ سند کے ساتھ کی ہے، ابن علان نے "الفتوحات الربانیۃ" میں یہی کہا ہے (۴ر ۲۴۲)، نیز دیکھئے: السنن الکبری للبیہقی (۳ر ۲۹۱، ۲۹۲)۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ار ۱۳۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ر ۶۹، مراقی الفلاح ر ۲۹۹، ۳۲۰، ابن عابدین ۱ر ۵۶۱۔

(۲) حدیث: "قوله ﷺ الله أكبر، الله أكبر ......" کی روایت دار قطنی (۲ر ۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے کہا کہ: اس کی سند میں عمرو بن شمر ہے اور وہ متروک ہے (تلخیص الحبیر ۲ر ۸۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اکبر"[۱] (اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، ہم تمام تر تعریف بہت زیادہ اللہ تعالی ہی کی بیان کرتے ہیں، ہم صبح وشام اللہ کی پاکی کا اقرار کرتے ہیں، اللہ تعالی کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، ہم صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں اخلاص کے ساتھ اطاعت کرتے ہوئے، اگرچہ کافر اسے پسند نہ کریں، اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس نے اپنا وعدہ سچ کردکھایا، اس نے اپنے بندہ (محمد ﷺ) کی مدد فرمائی، صرف اسی نے تن تنہا (کافروں کے) گروہوں کو شکست دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک افضل اور بہتر یہ ہے کہ ایام تشریق میں تکبیر، تہلیل اور تحمید تمام کو جمع کرے، چنانچہ اگر سب کو جمع کرنا چاہے تو یہ دعا پڑھے: " الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر، ولله الحمد" امام مالک سے یہی روایت منقول ہے [۲]۔

خارج نماز چھینکنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۲ - علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی کو چھینک آئے تو اللہ تعالی کی حمد بیان کرنا اس کے لئے سنت ہے، چنانچہ چھینک کے بعد کہے: "الحمد لله"۔ اور "الحمد لله رب العالمين" یا "الحمد لله على كل حال" کہنا افضل ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله وليقل له أخوه أو صاحبه: يرحمك الله"[۱] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو چاہئے کہ وہ: "الحمد لله" کہے اور چاہئے کہ اس کا بھائی یا ساتھی اسے کہے: "یرحمک اللہ")۔

حضرت ابوہریرہؓ ہی سے روایت ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا عطس أحدكم فليقل الحمد لله على كل حال"[۲] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو چاہئے کہ وہ کہے: "الحمد لله على كل حال"، حضرت انسؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "عطس رجلان عند النبي ﷺ، فشمّت أحدهما، ولم يشمت الآخر. فقال الذي لم يشمته: عطس فلان فشمّته، وعطستُ فلم تُشمّتني؟ فقال: "هذا حمد الله تعالى، وإنك لم تحمد الله تعالى"[۳] (نبی ﷺ کے پاس دو آدمیوں کو چھینک آئی تو آپ ﷺ نے ان میں سے ایک کا جواب دیا، اور دوسرے کا جواب نہیں دیا۔ جس شخص کا آپ نے جواب نہیں دیا اس نے کہا کہ فلاں کو چھینک آئی تو آپ نے اس کا جواب دیا، اور مجھے چھینک آئی تو آپ نے جواب نہیں دیا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے اللہ

---

(۱) حدیث: "قوله على الصفا: الله أكبر، الله أكبر......" صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے باب حجۃ النبی ﷺ میں آیا ہے کہ جب آپ ﷺ صفا پر چڑھے تو آپ ﷺ نے اللہ تعالی کی وحدانیت اور اس کی بڑائی بیان فرمائی اور یہ دعا پڑھی: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير"، ابن ماجہ میں "وحده" کا اضافہ ہے۔ صحیح مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی)، ابن ماجہ (۲/ ۱۰۲۳ طبع الحلبی)، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح / ۲۹۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۵۸۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۱ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) حدیث: "إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله على كل حال" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "هذا حمد الله وإنك لم تحمد الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

تعالیٰ کی حمد بیان کی، اور تو نے اللہ کی حمد نہیں کی)، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمّتوه فإن لم يحمد الله فلا تشمّتوه"[1] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے تو اس کا جواب دو، اور اگر وہ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان نہ کرے تو اس کا جواب نہ دو)۔

قضاء حاجت کے بعد بیت الخلاء سے نکلنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ مندوب ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، لہذا (نکلنے والا) یہ کہے: "غفرانک"[2] (اے اللہ میں تجھ ہی سے بخشش طلب کرتا ہوں)۔ "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى و عافاني"[3] (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص ہیں جس نے مجھ سے اذیت کو دور کر کے مجھے عافیت بخشی)۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے: "الحمد لله الذي أذاقني لذته، و أبقى فيّ قوته و أذهب عني أذاه"[1] (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے مجھے کھانے کی لذت سے لطف اندوز کیا، اور میرے اندر اس کی قوت کو باقی رکھا، اور اس کی اذیت کو مجھ سے دور کیا)۔

کھانے پینے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۴ - کھانے اور پینے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن الله ليرضى من العبد أن يأكل الأكلة أو يشرب الشربة فيحمده عليها"[2] (بیشک اللہ تعالیٰ اس بندہ سے راضی ہوجاتے ہیں جو کوئی لقمہ کھائے یا کوئی گھونٹ پئے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے)۔

اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ جب کچھ کھاتے یا پیتے تو یہ دعا پڑھتے: "الحمد لله الذي أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين"[3] (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے ہمیں کھانا کھلایا اور سیراب کیا اور ہمیں مسلمان بنایا)۔ اور حضرت معاذ بن انس الجہنیؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من أكل طعاما فقال: الحمد لله الذي أطعمني هذا ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفرله ما تقدم من

---

(۱) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمّتوه" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی رص ۲۴۰۔

(۲) حدیث: "قوله: غفرانک" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۱۵۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى و عافاني" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن ماجہ کے حاشیہ میں ہے کہ اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن مسلم ہیں جن کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے اور ان الفاظ کے ساتھ حدیث ثابت نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: "الحمد لله الذي أذاقني لذته......" کی روایت ابن السنی (رص ۸ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں، اور دیکھئے: الفتوحات الربانیہ (۱/۴۰۵ طبع المنیریہ)۔

(۲) حدیث: "إن الله ليرضى من العبد أن يأكل الأكلة......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله......" کی روایت ترمذی (۵/۵۰۸ طبع الحلبی) نے اور بغوی نے شرح السنہ (۱۱/۲۷۹ طبع المکتب الاسلامی) میں کی ہے اور بغوی نے انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

ذنبه"[1] (جس نے کھانا کھا کر یہ دعا پڑھی: "الحمد لله الذي أطعمني هذا ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة" تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھ کو یہ کھانا کھلایا اور میری قوت وطاقت کے بغیر مجھے رزق دیا اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں)۔

نیز حضرت ابو ایوب خالد بن زید الانصاریؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان رسول الله ﷺ إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله الذي أطعم وسقى و سوغه وجعل له مخرجا"[2] (جب رسول اللہ ﷺ کھانا کھاتے یا کوئی چیز پیتے تو یہ دعا پڑھتے: "الحمد لله الذي أطعم وسقى و سوغه وجعل له مخرجا" (تمام تعریفیں اس اللہ رب العزت کے لئے خاص ہیں جس نے کھانا کھلایا اور سیراب فرمایا اور ہضم کردیا اور اس کے نکلنے کی جگہ بنائی)۔

نیز حضرت عبدالرحمن بن جبیر تابعی کی روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے شخص نے بیان کیا جس نے آٹھ سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت کا شرف حاصل کیا تھا کہ جب وہ آپ ﷺ کو کھانا پیش کرتے تو آپ ﷺ یہ دعا پڑھتے: "بسم الله" اور جب کھانے سے فارغ ہو جاتے تو یہ پڑھتے تھے: "اللهم أطعمت وسقيت وأغنيت وأقنيت وهديت وأحسنت، فلك الحمد على ما أعطيت"[3] (اے اللہ تو نے کھلایا، سیراب کیا، تو نے مال عطا کیا اور اسے باقی رکھا، ہدایت دی اور احسان فرمایا، بس جو کچھ تو نے

(۱) حدیث: "من أكل طعاما فقال: الحمد الله الذي أطعمني هذا" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "کان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله الذي أطعم......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸۷-۱۸۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے "الاذکار" میں اسے صحیح کہا ہے (ص ۲۱۲ طبع الحلبی)

(۳) حدیث: "کان إذا قرب إليه طعاما يقول: بسم الله......" کی روایت

دیا اس پر تیری ہی تعریف ہے)۔

خوش خبری سننے، کسی نعمت کے حاصل ہونے یا کسی مصیبت و پریشانی کے دور ہونے پر حمد بیان کرنا:

۱۵ - ہر شخص کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پاک ذات کی حمد بیان کرے، اور اس کی شایان شان ثناء کرے، اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان اسی سلسلہ میں ہے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ"[1] (اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کیا)، یہ کلمات جنت میں داخل ہونے والے کہیں گے۔

اور حضرت داؤد وسلیمان علیہما الصلاۃ والسلام کے قصہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَالَا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ فَضَّلَنَا عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[2] (اور وہ دونوں بولے: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے ہمیں فضیلت دی اپنے بہت سے مومن بندوں پر)۔

اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد قرآن کریم میں ہے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَهَبَ لِيْ عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيْلَ وَإِسْحَاقَ"[3] (شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسماعیل اور اسحق)۔

صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ

= ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۱۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور الفتوحات الربانیہ لابن علان میں ہے کہ ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے (۵/ ۲۳۶ طبع المنیریہ)، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۵/ ۱۷۴، الاذکار للنووی ۲۱۲، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۲۷، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۳۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۲۳۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۳۴۔

(۲) سورۂ نمل/ ۱۵۔

(۳) سورۂ ابراہیم/ ۳۹۔

کوحضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا کہ وہ ان سے اجازت لیں کہ عمر اپنے صاحبین (رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ) کے پاس دفن ہونا چاہتے ہیں، جب حضرت عبداللہؓ واپس آئے تو حضرت عمرؓ نے کہا: کیا جواب لائے ہو؟ حضرت عبداللہ نے کہا: امیر المؤمنین جو آپ چاہتے ہیں، انہوں نے اجازت مرحمت فرما دی تو حضرت عمرؓ نے کہا: "ألحمد لله" کوئی چیز میرے نزدیک اس سے اہم نہیں تھی[1]۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أتي ليلة أسري به بقدحين من خمر ولبن، فنظر إليهما، فأخذ اللبن، فقال له جبريل عليه السلام: "الحمد لله الذي هداک للفطرة، لو أخذت الخمر غوت أمتک"[2] (شب معراج میں نبی ﷺ کے پاس ایک پیالہ شراب کا اور ایک پیالہ دودھ کا لایا گیا، آپ ﷺ نے ان دونوں کی طرف دیکھا، اور دودھ کو اختیار فرمایا، تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے فرمایا: "الحمد لله الذي هداک للفطرة" (تمام تعریفیں اس اللہ تعالی کے لئے ہیں جس نے آپ کی فطرت کی طرف رہنمائی فرمائی) اگر آپ شراب لے لیتے تو آپ کی امت گمراہ ہو جاتی)۔

مجلس سے کھڑے ہونے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۶- مجلس سے کھڑے ہونے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من جلس في مجلس فكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه: سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک وأتوب إليک إلا غفر له ما

(۱) حضرت عمرؓ کے قول کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث اسراء کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۱۰۴، ۲۶۴۔

كان في مجلسه ذلک"[1] (جو شخص کسی مجلس میں بیٹھا اور وہاں اس کی فضول باتیں بہت ہو گئیں پھر مجلس سے کھڑے ہونے سے پہلے اس نے یہ دعا پڑھ لی: "سبحانک اللهم و بحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک وأتوب إليک" تو اس کی اس مجلس کی تمام غلطیاں معاف کر دی جاتی ہیں)۔

اعمال حج میں حمد بیان کرنا:

۱۷- اعمال حج میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، اور ملتزم کے پاس رسول اللہ ﷺ نے جو دعائیں مانگیں ان میں سے ایک یہ ہے: "اللهم لک الحمد حمدا يوا في نعمک، و يكافيء مزيدک، أحمدک بجميع محامدک، ما علمت منها ومالم أعلم، وعلى كل حال. اللهم صل وسلم على محمد وعلى آل محمد. اللهم أعذني من الشيطان الرجيم وأعذني من كل سوء، وقنعني بما رزقتني، وبارک لي فيه. اللهم اجعلني من أكرم وفدک عليک، وألزمني سبيل الاستقامة حتى ألقاک يا رب العالمين"[2] (اے اللہ میں تیری ایسی تعریف کرتا ہوں جو تیری نعمتوں کے برابر ہو، اور مزید نعمتوں کا ذریعہ ہو، میں تمام خوبیوں پر تیری تعریف وحمد کرتا ہوں، خواہ مجھے وہ محامد معلوم ہوں یا معلوم نہ ہوں، اور ہر حال میں تیری حمد بیان کرتا ہوں، اے اللہ درود وسلام نازل فرما حضرت محمدؐ پر اور حضرت محمدؐ کی آل پر۔

(۱) حدیث: "من جلس في مجلس فكثر فيه لغطه....." کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۱۷۷، ۲۶۴، ۲۶۵، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۶۲۱، ۶۲۳۔

(۲) حدیث ملتزم کے بارے میں ابن حجر نے کہا ہے کہ مجھے اس کی اصل معلوم نہیں ہوئی (الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۹۱ طبع المیریہ)۔

اے اللہ مجھے شیطان مردود سے اپنی پناہ میں رکھ، اور مجھے پناہ دے ہر برائی سے، اور مجھے جو رزق تو نے عطا فرمایا ہے اس پر قناعت میسر فرما، اور اس میں میرے لئے برکت عطا فرما۔ اے اللہ اپنے پاس آنے والوں میں مجھے سب سے مکرم بنا، اور اے تمام جہانوں کے پالنہار اپنی ملاقات تک میرے لئے استقامت کی راہ کو لازم کردے)۔

نیا کپڑا پہننے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۸- نیا کپڑا پہننے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من لبس ثوبا جديدا فقال: الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفر الله له ما تقدم من ذنبه"[1] (جو شخص نیا کپڑا پہن کر یہ دعا پڑھے: "الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة"، (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے مجھے یہ کپڑا پہنایا، اور میری کسی قوت وطاقت کے بغیر مجھے یہ عطا فرمایا) تو اللہ تعالی اس کے پچھلے گناہ معاف فرمادیتے ہیں)۔

سو کر اٹھنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۹- سو کر اٹھنے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ رسول اللہ ﷺ جب سو کر اٹھتے تو یہ دعا پڑھتے: "الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا، وإليه النشور"[2] (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے ہمیں مار دینے کے بعد زندگی بخشی اور اسی کے پاس لوٹ کر جانا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا استيقظ أحدكم فليقل: الحمد لله الذي رد علي روحي، وعافاني في جسدي، وأذن لي بذكره"[1] (جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے تو چاہئے کہ یہ دعا پڑھے: تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے میری روح لوٹائی، میرے جسم کو عافیت بخشی، اور مجھے اپنے ذکر کی توفیق دی)۔

حضرت عائشہؓ نبی ﷺ سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من عبد يقول عند رد الله تعالى روحه: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير إلا غفر الله تعالى له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر"[2] (جو بندہ بھی اللہ تعالی کی طرف سے اپنی روح کے لوٹائے جانے (سو کر اٹھنے) پر یہ دعا پڑھے: " لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير" (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ تعالی کے وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، بادشاہت اسی کے لئے خاص ہے اور اسی کے لئے حمد ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے) تو اللہ تعالی اس کے گناہ معاف فرمادیتے ہیں، خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

---

(۱) حدیث: "من لبس ثوباً جديدا فقال ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱/ ۳۰۰ طبع المنیریہ) میں ہے۔ نیز دیکھئے: الاذکار للنووی رص ۶۲۔

(۲) حدیث: "كان إذا استيقظ قال: الحمد لله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم فليقل: الحمد لله الذي......" ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (رص ۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور الفتوحات میں ہے کہ ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/ ۲۹۱ طبع المنیریہ)۔

(۲) حدیث: "ما من عبد يقول عند رد الله روحه......" کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (رص ۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے ابن حجر نے اسے ضعیف کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱/ ۲۹۲ طبع المنیریہ) میں ہے، نیز دیکھئے: الاذکار للنووی رص ۲۱۔

بستر پر لیٹتے وقت حمد بیان کرنا:

۲۰- سونے کے لئے بستر پر آتے وقت حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی اور حضرت فاطمہؓ سے ارشاد فرمایا: "**إذا أويتما إلى فراشكما، أو إذا أخذتما مضاجعكما فكبرا ثلاثا وثلاثين، وسبّحا ثلاثا وثلاثين، واحمدا ثلاثا وثلاثين**"[1] (جب تم اپنے بستر پر جاؤ اور اپنے لیٹنے کی جگہ پر پہنچ جاؤ تو تینتیس مرتبہ اللہ اکبر، تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، اور تینتیس مرتبہ الحمد للہ کہو) ایک روایت میں ہے: "**التسبيح أربعا وثلاثين**" (سبحان اللہ "چونتیس مرتبہ") اور ایک روایت میں "**التكبير أربعا وثلاثين**" (اللہ اکبر "چونتیس" مرتبہ) وارد ہوا ہے۔ حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ میں نے جب یہ رسول اللہ ﷺ سے سنا اس وقت سے اس کو کبھی نہیں چھوڑا (۲)۔

وضو کے شروع میں اور وضو سے فراغت پر حمد بیان کرنا:

۲۱- وضو میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ بسم اللہ کے بعد وضو کرنے والا یہ دعا پڑھے: "**الحمد لله الذي جعل الماء طهورا**" (تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے خاص ہیں جس نے پانی کو پاکی کا ذریعہ بنایا)۔ اور سلف سے منقول ہے کہ آپ ﷺ سے اس دعا کے یہ الفاظ بھی نقل کئے گئے ہیں: "**باسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام**"[3] (اللہ تعالیٰ کی عظیم ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے دین اسلام میسر فرمایا)۔

وضو سے فارغ ہوکر حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ وضو سے فارغ ہوکر یہ دعا پڑھی جائے: "**أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريک له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين. سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک وأتوب إليک**" (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمدؐ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے، اور خوب خوب پاکی حاصل کرنے والوں میں سے بنا۔ اے اللہ میں تیری تسبیح اور تیری حمد بیان کرتا ہوں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے علاوہ کوئی بھی لائق عبادت نہیں، میں تجھ سے مغفرت طلب کرتا ہوں، اور تیری طرف لوٹتا ہوں)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**من توضأ فأسبغ الوضوء ثم قال عند فراغه من وضوئه: سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک وأتوب إليک ختم عليها بخاتم فوضعت تحت العرش فلم يكسر إلى يوم القيامة**"[1] (جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا، پھر وضو سے فارغ ہوکر یہ دعا پڑھی: **سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن**

---

(۱) حدیث: "**إذا أويتما إلى فراشكما أو إذا أخذتما ......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاذکار للنووی رص ۸۳۔

(۳) حدیث: "**باسم الله العظيم ......**" کی روایت دیلمی نے مسند الفردوس میں کی ہے جیسا کہ اتحاف السادۃ المتقین (۲/۳۵۳ طبع المیمنیہ) میں ہے اور

= اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) حدیث: "**سبحانک اللهم وبحمدک أشهد......**" کی روایت ابن السنی (رص ۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ہیثمی نے بھی مجمع (۱/۲۳۹ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا کہ طبرانی نے الاوسط میں اسے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

لا إله إلا أنت، أستغفرك و أتوب إليك تو اس پر ایک مہر لگا کر اسے عرش کے نیچے رکھ دیا جاتا ہے، جسے روز قیامت تک نہیں توڑا جاتا ہے)۔

حال دریافت کئے جانے پر حمد بیان کرنا:

۲۲- جس شخص سے اس کی خیریت اور حال دریافت کیا جائے اس کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے نکلے تو جب رسول اللہ ﷺ اپنی اس تکلیف میں تھے جس میں آپ ﷺ کا انتقال ہوا تو لوگوں نے ان سے پوچھا: اے ابو الحسن: رسول اللہ ﷺ کی طبیعت کیسی ہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا ''الحمد للہ آپ ٹھیک ہیں''(۱)۔

۲۳- جو شخص کسی کو مرض یا کسی اور پریشانی میں مبتلا دیکھے اس کے لئے بھی حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من رأى مبتلى فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، لم يصبه ذلک البلاء'' (۲) (جس نے کسی کو کسی پریشانی میں مبتلا دیکھ کر یہ دعا پڑھی: ''الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به، و فضلني على كثير ممن خلق تفضيلا'' (تمام تعریفیں اللہ کے لئے خاص ہیں جس نے مجھے اس مرض یا پریشانی سے عافیت بخشی جس میں تو مبتلا ہے، اور بہت سی مخلوق پر مجھے فضیلت عطا فرمائی) تو اس شخص کو وہ مصیبت لاحق نہیں ہوتی)۔ نووی نے کہا: علماء کہتے ہیں کہ یہ دعا اس طرح آہستہ پڑھنی چاہئے کہ خود ہی کو سنائی دے، اور اس کو مصیبت زدہ شخص نہ سن سکے تاکہ اس کے دل کو اس سے تکلیف نہ ہو، الا یہ کہ اس کی وہ مصیبت معصیت ہو تو اگر کسی مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو تو اسے یہ دعا سنانے میں مضائقہ نہیں (۱)۔

۲۴- بازار میں داخل ہونے والے کے لئے بھی حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيى ويميت و هو حي لا يموت، بيده الخيروهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحاعنه ألف ألف سيئة، ورفع له ألف ألف درجة'' (۲) (جو شخص بازار میں داخل ہو کر یہ دعا پڑھے: ''لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي و يميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير'' (اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہ تنہا ہے، اس کا کوئی ساجھی نہیں، تمام تر بادشاہت اسی کے لئے ہے اور تمام تعریفیں اسی کے لئے مخصوص ہیں، وہی زندہ کرتا ہے اور وہی مارتا ہے اور وہ زندہ ہے، اس پر موت طاری نہیں ہوتی، خیر اور بھلائی اسی کے قبضہ وقدرت میں ہے اور وہ ہر چیز

---

(۱) حضرت علیؓ کے قول: ''أصبح بحمد الله بارئا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۲۶۹۔

(۲) حدیث: ''من رأى مبتلى فقال......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور یہ طرق کے اعتبار سے حسن ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۲۶۹۔

(۱) الأذکار للنووی/ ۲۶۹۔

(۲) حدیث: ''من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله ......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (الفتوحات لابن علان ۶/ ۱۹۳ طبع المنیریہ)، نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۲۶۹۔

تحمید ۲۵

پر قادر ہے)۔ اللہ تعالی اس شخص کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھ دیتے ہیں، اور اس کی دس لاکھ برائیاں معاف فرما دیتے ہیں، اور اس کے دس لاکھ درجات بلند فرما دیتے ہیں)۔

نماز میں چھینکنے والے کا حمد بیان کرنا:

۲۵ - اگر نماز پڑھتے ہوئے چھینک آ جائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جہراً الحمدللہ کہنا مکروہ ہے، اور اگر بغیر تلفظ کے صرف دل ہی دل میں الحمدللہ کہہ لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں [1] اور شافعیہ کے نزدیک الحمدللہ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت معاویہ بن الحکم کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ نماز میں تھا کہ لوگوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی تو میں نے کہا: یرحمک اللہ، تو لوگ مجھے کنکھیوں سے دیکھنے لگے، میں نے کہا: اللہ تمہارا بھلا کرے، میری طرف کیوں دیکھ رہے ہو؟ لوگوں نے رانوں پر ہاتھ مارے، پھر جب رسول اللہ علیہ السلام متوجہ ہوئے تو مجھے بلایا، میرے ماں باپ آپ علیہ السلام پر قربان ہوں، آپ علیہ السلام سے بہتر تعلیم دینے والا معلم میں نے نہیں دیکھا، اللہ کی قسم رسول اللہ علیہ السلام نے نہ مجھے مارا اور نہ ڈانٹ ڈپٹ کیا، پھر فرمایا: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن" [2] (ہماری اس نماز میں آدمیوں کی گفتگو میں سے کچھ بھی درست نہیں، یہ نماز تو تسبیح و تکبیر اور قرأت قرآن کا نام ہے)۔

اور اگر قضاء حاجت کے وقت چھینک آ جائے تو بھی الحمدللہ کہنا مکروہ ہے، البتہ اگر بغیر تلفظ کے صرف دل میں کہہ لے تو کوئی حرج نہیں، رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "كرهت أن أذكر الله إلا على طهر" [1] (پاکی کے بغیر اللہ تعالی کا ذکر مجھے مکروہ و ناپسند ہے)۔

(۱) مراقی الفلاح / ۲۸۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۴۹، ۳۸۱۔

(۲) حدیث: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
نیز دیکھئے: المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۳، ۱۳۴۔

(۱) حدیث: "كرهت أن أذكر الله إلا على طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
نیز دیکھئے: مراقی الفلاح / ۳۱، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۳۳، ۲۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۶، الاذکار للنووی ۲۸، ۲۴۲۔

تحنیک

تعریف:

۱- لغت میں تحنیک کا ایک معنی یہ ہے کہ کھجور کو باریک کر کے بچہ کے منہ کے اندر تالو پر رگڑا جائے (۱)۔

تحنیک کو اصطلاحاً مذکورہ معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی میں بھی، جیسے میت وغیرہ کی تحنیک۔

۲- میت کی تحنیک یہ ہے کہ کپڑے کا ٹکڑا لے کر تالو اور ٹھوڑی کے نیچے گھمایا جائے۔ اس کی تفصیل "جنائز" میں ہے۔

۳- وضو میں تحنیک یہ ہے کہ وضو کرتے ہوئے تالو اور ٹھوڑی کے نیچے کے حصہ کا مسح کیا جائے جس کی تفصیل "وضو" میں ہے۔

۴- تحنیک عمامہ جسے تلحی بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ پگڑی کے ایک دو لپیٹ ٹھوڑی کے نیچے سے دیئے جائیں (۲)۔

نومولود بچہ کی تحنیک:

شرعی حکم:

۵- نومولود بچہ کی تحنیک مستحب ہے، صحیحین میں حضرت ابوبردہؓ کی حدیث ہے، وہ حضرت ابوموسیٰؓ سے نقل کرتے ہیں: انہوں نے فرمایا: "ولد لي غلام فأتيت النبي ﷺ، فسماه إبراهيم وحنكه بتمرة"(۱) (میرے یہاں بچہ پیدا ہوا، میں اسے نبی ﷺ کے پاس لے گیا، تو آپ ﷺ نے اس کا نام ابراہیم رکھا اور کھجور سے اس کی تحنیک فرمائی)۔

۶- بچہ کی تحنیک مرد و عورت دونوں کے لئے درست ہے، نبی ﷺ سے روایت ہے: "أنه كان يؤتي بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم"(۲) (آپ کے پاس بچے لائے جاتے تو آپ ﷺ ان کے لئے برکت کی دعا فرماتے اور ان کی تحنیک فرماتے)۔

ابن القیم نے بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل کے یہاں بچہ پیدا ہوا تو انہوں نے عورت کو اس کی تحنیک کے لئے کہا (۳)۔

۷- نومولود کی تحنیک کھجور سے کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ ان کے حمل میں تھے وہ فرماتی ہیں: "خرجت وأنا مُتِمّ، فأتيت المدينة، فنزلت بقباء، فولدته بقباء، ثم أتيت به النبي ﷺ فوضعته في حجره، ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل في فيه، فكان أول شيء دخل جوفه ريق رسول الله ﷺ، ثم حنكه بتمرة، ثم دعا له وبرّك عليه"(۴) (میں (گھر سے) نکلی جب کہ بچہ پیدا ہونے کے قریب تھا، اور مدینہ میں آ کر قباء میں

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "حنک"۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، ۲۸۶۔

(۱) حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث: "ولد لي غلام فأتيت النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم و يحنكهم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) تحفۃ الودود فی احکام المولود ص ۱۹، فتح الباری ۹/ ۵۸۸، ۷/ ۲۴۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸/ ۶۵۰، الحطاب ۳/ ۲۵۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۸۹۔

(۴) حدیث أسماءؓ: "أنها حملت بعبد الله بن الزبير ......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۴۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

قیام کیا، اور بچہ قباء میں پیدا ہوا، پھر میں اسے لے کر نبی ﷺ کے پاس گئی اور آپ ﷺ کی آغوش میں دے دیا، آپ ﷺ نے ایک کھجور منگائی، اسے چبایا اور اپنے منہ سے اس کے منہ میں ڈال دیا تو اس کے پیٹ میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کا لعاب پڑا، پھر آپ ﷺ نے ایک کھجور سے اس کی تحنیک فرمائی، پھر اس کے لئے برکت کی دعائیں کیں)۔

اگر کھجور میسر نہ ہوتو تر کھجور سے، ورنہ کسی بھی میٹھی چیز سے تحنیک کی جائے گی، نیز میٹھی چیزوں میں شہد سب سے زیادہ بہتر ہے، اس کے بعد وہ چیزیں جن کو آگ کی آنچ نہ لگی ہو، اس کی نظیر روزہ افطار کرنے والی اشیاء ہیں۔

۸ - بچہ جس روز پیدا ہوا اسی دن تحنیک کی جائے گی، ابن حجر کہتے ہیں کہ ''غداۃ'' کی قید الفاظ حدیث کی اتباع کرتے ہوئے لگائی گئی ہے، اور لفظ ''غداۃ'' بول کر وقت مراد لیا جاتا ہے۔ تحنیک کے وقت مستحب ہے کہ تحنیک کرنے والا بچہ کا منہ کھولے، تاکہ کھجور وغیرہ کی مٹھاس بچہ کے پیٹ میں پہنچ جائے[۱]۔

پگڑی میں تحنیک :

۹ - پگڑی میں تحنیک کی صورت یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے پگڑی کے ایک دو پیچ گھمائے جائیں، اور پگڑی میں تحنیک مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، ان کے نزدیک اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ تحنیک و شملہ کے بغیر پگڑی مکروہ ہے، اگر تحنیک و شملہ دونوں ہوں تو یہ نہایت مکمل درجہ اور سنت ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک بھی پایا جائے تو کراہت ختم ہو جاتی ہے، البتہ کراہت کی علت میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سنت کے خلاف ہونا

(۱) فتح الباری ۹/ ۵۸۸، ۷/ ۲۴۹۔

ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک پگڑی میں تحنیک مسنون نہیں ہے بلکہ صرف شملہ مسنون ہے[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱، حاشیہ الجمل ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، ۲۸۶۔

تحول

تعریف:

۱ - تحوّل لغت میں ''تحوّل'' کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجانا، اور اس کا ایک معنی زوال بھی ہے، بولا جاتا ہے: ''تحول عن الشيء'' یعنی اس کے پاس سے فلاں چیز کسی دوسرے کے پاس جاتی رہی۔

اس کے معنی تغیر اور بدلنے کے بھی ہیں، اور تحویل ''حوّل'' کا مصدر ہے، جس کے معنی نقل کے ہیں، اس لئے تحول، تحویل کا اثر اور نتیجہ ہے (۱)۔

فقہاء تحول کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

استحالہ:

۲ - لغت میں استحالہ کا ایک معنی کسی چیز کا اپنی طبیعت و وصف سے نکل جانا ہے، اور ایک معنی ممکن نہ ہونا ہے (۲)۔

چنانچہ استحالہ کبھی تحول کے معنی میں بولا جاتا ہے، جیسے عین نجس یعنی گندگی، شراب اور خنزیر کا استحالہ یعنی ان کا اپنی ذات سے نکل جانا اور ان کے اوصاف کا بدل جانا۔ یہ استحالہ جلنے، سرکہ بنانے یا کسی چیز میں گر جانے سے ہوتا ہے، جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

تحول کے احکام:

تحول کے کچھ احکام ہیں جو مقام کے لحاظ سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چند اہم احکام درج ذیل ہیں:

الف - عین کا تحول اور طہارت وحلت میں اس کا اثر:

۳ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ کوئی نجس العین استحالہ (حقیقت کے بدلنے) سے پاک ہوجاتا ہے، چنانچہ ناپاکی کی راکھ ناپاک نہیں ہوتی، اور وہ نمک ناپاک نہیں ہوگا جو پہلے گدھا یا خنزیر یا کچھ اور رہا ہو اور نہ ہی وہ نجاست جو کنویں میں گر کر مٹی ہوجائے ناپاک رہے گی، اور اسی طرح شراب جب سرکہ بن جائے تو ناپاک نہیں رہے گی، خواہ خود ہی سرکہ بن جائے یا کسی انسان وغیرہ کے فعل سے بنے، اس لئے کہ اس طرح اس کی حقیقت بدل جاتی ہے، اور اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست کو اس حقیقت سے وابستہ کیا ہے، تو اس حقیقت کے ختم ہونے سے نجاست کا وصف بھی ختم ہوجائے گا، لہذا جب ہڈی اور گوشت نمک ہوگئی تو ان دونوں کا حکم نمک ہی کا ہوگا، اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت نہیں ہے۔

شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، جیسے علقہ (بستہ خون) ناپاک ہے، لیکن جب وہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) میں بدل جائے تو پاک ہوجاتا ہے، اور کشید کیا ہوا رس پاک ہے، لیکن اگر وہ شراب ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب کسی شی کی حقیقت بدل

---

(۱) مختار الصحاح، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، لسان العرب مادۂ ''حول''۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ ''حول''۔

جائے تو اس پر مرتب ہونے والا وصف بھی ختم ہوجاتا ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصل اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں یہ ہے کہ کوئی ناپاک چیز حقیقت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی، لہذا کتا وغیرہ اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائیں، اور نجاست کی ایندھن سے اٹھنے والا دھواں، اسی طرح اس سے اٹھنے والی بھاپ جب کسی ٹھوس جسم پر تراوٹ کی شکل میں جمع ہوجائیں، پھر ٹپکنے لگیں تو یہ سب نجس ہوں گے(۲)۔

۴- شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس میں کچھ مستثنیات ہیں، مثلاً شراب اگر خود ہی سرکہ بن جائے تو سرکہ بن جانے سے وہ پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کی علت نشہ پیدا کرنا ہے اور وہ علت ختم ہوگئی، نیز اس لئے کہ رس عموماً شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بنتا ہے، تو اگر اس کی پاکی کا حکم نہ لگایا جائے تو سرکہ حاصل نہیں ہوسکے گا، جبکہ سرکہ بالاتفاق حلال ہے۔

اور اگر آدمی اس میں کچھ ڈال کر اس کا سرکہ بنالے تو ان کے نزدیک وہ پاک نہ ہوگی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہوا کے گرا دینے کی وجہ سے شراب سرکہ بن گئی تو بھی ان کے یہاں وہ پاک نہیں ہوگا، خواہ سرکہ بنانے میں اس کا دخل ہو، جیسے پیاز اور گرم روٹی یا دخل نہ ہو جیسے کنکری۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جو چیز اس میں ڈالی جائے وہ پاک ہو یا ناپاک ہو(۳) اور اس موضوع میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح ''تخلیل'' اور ''استحالہ'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، ۲۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۲، ۵۳، الانصاف ۱/ ۳۱۸، المغنی ۱/ ۷۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/ ۷۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸ طبع المکتب الاسلامی للطباعۃ والنشر۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- کھال کو دباغت کے ذریعہ پاک کرنا:

۵- دباغت سے پہلے مردار کی کھال کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے(۱)، البتہ دباغت کے بعد اس کی پاکی میں فقہاء کا اختلاف ہے جس میں فقہاء کے رجحانات مختلف ہیں، اور اس موضوع کی مختلف جزئیات ہیں اور مذاہب میں متعدد اختلافات ہیں جس کی تفصیل فقہاء نے نجاسات اور اس سے پاکی کی کیفیت پر کلام کرتے ہوئے کی ہے(۲)، نیز اس کے لئے اصطلاح ''دباغت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- وصف یا حالت کا تحول:

ٹھہرے ہوئے پانی کا جاری ہوجانا:

۶- حنفیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ٹھہرا ہوا ناپاک پانی اگر جاری پانی میں تبدیل ہوجائے تو صرف جاری ہوجانے کی وجہ سے پاک ہوجاتا ہے، اور جاری وہ پانی کہلاتا ہے جسے لوگ جاری سمجھتے ہوں(۳) کہ پانی ایک طرف سے داخل ہورہا ہو اور اسی وقت دوسری طرف سے نکل رہا ہو، اگرچہ نکلنے والا پانی کم ہی ہو، اس لئے کہ وہ حقیقتاً جاری ہے، اور کچھ پانی کے نکل جانے سے پانی میں نجاست کے باقی رہنے میں شک پیدا ہوگیا، اور شک کے ہوتے ہوئے وہ نجاست نہ رہی۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نزدیک دو ضعیف اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ صرف جاری ہوجانے سے وہ پاک نہ ہوگا،

---

(۱) دباغت سے قبل کھال کو عربی میں ''اہاب'' اور ''مسک'' کہتے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع دار احیاء التراث الاسلامی بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۵ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۵۔

بلکہ اتنے پانی کا نکالنا ضروری ہے جتنے میں نجاست ہو۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے تین گنے پانی کا نکالنا ضروری ہے۔

مختار قول اور دیگر اقوال کے درمیان فرق اس وقت ظاہر ہوگا کہ قول مختار کے اعتبار سے حوض سے نکلنے والا پانی صرف نکلنے ہی سے پاک ہوجائے گا اور دیگر دو اقوال کے لحاظ سے ٹھہرے ہوئے پانی کی پاکی کا حکم لگائے جانے سے قبل وہ پاک نہیں ہوگا۔

یہی اختلاف کنویں، غسل خانہ کے حوض اور برتنوں کے متعلق ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک کثیر ناپاک پانی تغیر کے زائل ہونے سے پاک ہوجاتا ہے، خواہ یہ تبدیلی قلیل یا کثیر یا مطلق پانی ڈالنے سے ہوئی ہو، یا اس میں دوسری چیز ملا ہوا یا کوئی قید لگا ہوا ایسا پانی ملانے سے ہوا ہو جس کی نجاست ختم ہوگئی ہو، یا یہ تبدیلی اس میں کوئی دوسری چیز ڈال دینے سے جیسے مٹی یا گارے سے ہوئی ہو لیکن جو چیز اس میں ڈالی گئی ہو اس کا کوئی وصف اس میں ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ اس کی ناپاکی صرف تغیر کی وجہ ہی سے تھی اور وہ تغیر ختم ہوگیا، اور حکم اپنی علت کے ساتھ ہی باقی رہتا ہے یا ختم ہوتا ہے، جیسے کہ شراب جب وہ سرکہ ہوجائے، اور اگر وہ خود بدل جائے یا بعض کے نکالنے سے بدلے تو اس میں دو اقوال ہیں[2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی جب دو مٹکے ہوجائے تو وہ ناپاکی کے ملنے سے ناپاک نہیں ہوتا، کیونکہ حدیث ہے: "إذا كان الماء

(۱) ابن عابدین ۱/۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶، ۴۷۔

قلتين لم يحمل الخبث"[1] (جب پانی دو مٹکے کے برابر ہوجائے تو اس پر ناپاکی اثر انداز نہیں ہوگی)۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا رنگ یا مزہ یا بو نہ بدلے ہوں، لہذا بدلنے سے ناپاک ہوجائے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه"[2] (بلاشبہ پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ چیز جو اس کا رنگ یا مزہ یا بو بدل دے)۔

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور حاکم نے کی ہے اور یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں، نیز ابن حجر نے اسے شافعی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان، دار قطنی اور بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔ مبارک پوری نے اس حدیث کے مختلف طرق بیان کرنے کے بعد کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح اور دلیل بنائے جانے کے لائق ہے اس حدیث کے مطابق رائے اپنانے اور اس پر عمل کرنے سے معذوری کے لئے فقہاء نے جو اعذار پیش کئے ہیں ان سب کا جواب دیا جا چکا ہے (سنن ابی داؤد ۱/۵۱ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۱/۲۱۵، ۲۲۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المستدرک ۱/۱۳۲، التلخیص الحبیر ۱/۱۶ شائع کردہ المکتبۃ الاثریہ، نیل الاوطار ۱/۳۷ طبع دار الجیل، السنن الکبری للبیہقی ۱/۲۶۰)۔

(۲) حدیث: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما......" کی روایت بیہقی نے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الماء طاهر إلا إن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيها" اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث قوی نہیں مگر نجاست سے متغیر ہوجانے کے بعد پانی کے ناپاک ہوجانے میں ہمیں کوئی اختلاف معلوم نہیں۔ نووی نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ضعیف قرار دینے پر محدثین کا اتفاق ہے۔ "البدر المنیر" میں ہے کہ مذکورہ استثناء ضعیف ہے اس لئے نجاست کی وجہ سے بدل جانے والے پانی کے ناپاک ہونے پر استدلال کرنا اجماع سے متعین ہوگیا۔

جہاں تک حدیث کے پہلے جز "إن الماء طهور لا ينجسه شيء" کا تعلق ہے اس کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور یحیی بن معین، احمد بن حنبل اور حاکم وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے (السنن الکبری للبیہقی ۱/۲۶۰ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۱/۲۰۳، ۲۰۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، نیل الاوطار للشوکانی ۱/۳۴، ۳۵ طبع دار الجیل)۔

پس اگر ان اوصاف میں سے کوئی وصف متغیر ہوجائے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اور اگر اس کا یہ تغیر ختم ہوجائے، خواہ خود بخود ختم ہو یا پانی ملانے سے ختم ہوتو پھر وہ پاک ہوجاتا ہے، اور جو پانی دو مٹکوں سے کم ہو وہ نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور پانی مل جائے اور اس میں کوئی تغیر نہ ہوتو وہ پاک ہے اور اگر پاک پانی ملا کر اس میں اضافہ کیا گیا لیکن وہ دو مٹکے نہ ہوتو وہ پاک نہ ہوگا، اور کہا گیا ہے کہ وہ خود تو پاک ہے، لیکن دوسری چیز کو پاک کرنے والا نہیں (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک ناپاک پانی کو پانی کی زیادتی کے ذریعہ پاک کرنے کے مختلف طریقے ہیں جو پانی کے تین مختلف احوال کے لحاظ سے ہیں۔

وہ تین مختلف احوال یہ ہیں: پانی دو مٹکوں سے کم یا دو مٹکوں کے برابر یا دو مٹکوں سے زیادہ ہو۔

(۱) اگر پانی دو مٹکوں سے کم ہوتو دوسرا پانی ملا کر زیادہ کرنے سے پاک ہوجاتا ہے۔

اگر ناپاک پانی میں ناپاک پانی ملا دیا جائے تو وہ تمام ناپاک ہی ہوگا، خواہ وہ کتنا ہی زیادہ ہو، اس لئے کہ ناپاک سے ناپاک کے ملنے سے کوئی پاکی حاصل نہیں ہوتی، جیسے کتے وخنزیر سے پیدا ہونے والی نسل، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تغیر زائل ہوجائے اور پانی دو مٹکے ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا (۲)، حدیث شریف میں ہے: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" (۳) (جب پانی دو مٹکے کے

(۱) المنہاج للنووی وشرحہ للمحلی ۱/۲۱، ۲۲۔

(۲) الکافی ۱/۱۰، ۱۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) حدیث کی تخریج گذر چکی۔

برابر ہوجائے تو اس پر ناپاکی اثر انداز نہیں ہوتی)، دوسری حدیث ہے: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه" (۱) (بلاشبہ پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ چیز جو اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو بدل دے)۔

اس میں تمام نجاستوں کا حکم یکساں ہے، لیکن انسان کے پیشاب اور ان کے پتلے پائخانہ کے بارے میں امام احمد کی اکثر روایتیں یہ ہیں کہ ان سے ماء کثیر بھی ناپاک ہوجاتا ہے، الا یہ کہ پانی کی مقدار اتنی ہو کہ اس کا نکالنا ممکن ہی نہ رہے، جیسے بڑے تالاب، چنانچہ ایسا پانی کسی چیز سے ناپاک نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ پانی دو مٹکوں کے برابر ہو۔

اگر وہ پانی متغیر نہ ہوتو مذکورہ زیادتی سے وہ پاک ہوجاتا ہے، اور اگر وہ متغیر ہوتو زیادتی سے اس صورت میں پاک ہوتا ہے جب اس زیادتی سے تغیر ختم ہوجائے، یا اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے، یہاں تک کہ دیر تک ٹھہرے رہنے سے اس کا تغیر ختم ہوجائے۔

(۳) تیسری حالت یہ کہ پانی دو مٹکوں سے زیادہ ہو۔

اگر وہ تغیر کے بغیر ہی ناپاک ہوتو بغیر زیادتی کے اس کے پاک کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔

اور اگر نجاست سے متغیر ہوکر ناپاک ہوا ہوتو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں پانی کا اضافہ کردیا جائے، یا اس کے ٹھہرے رہنے سے اس کا تغیر ختم ہوجائے، یا اس میں سے اتنا پانی نکال دیا جائے جس سے اس کا تغیر ختم ہوجائے، اور اس کے بعد بھی پانی دو مٹکے یا اس سے زیادہ بچا رہے (۲)۔

(۱) حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۲) المغنی ۱/۳۵، ۳۶، ۳۳، الانصاف ۱/۶۶، الکافی ۱/۱۱، ۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۱۶، المغنی ۱/۳۹، ۴۳، کشاف القناع ۱/۳۰۵۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''طہارت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

قبلہ کی طرف یا قبلہ سے تحول:

۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو نماز میں پورے بدن کا رخ عین کعبہ کی طرف کرنا اس پر فرض ہے کہ بدن کا ایک عضو بھی کعبہ کے عین سے نہ پھرے، اگر بغیر عذر کے کسی دوسری جہت کی طرف پھر گیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی (۱)۔

چہرہ گھمانے کے متعلق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کا چہرہ عین کعبہ سے اس طرح پھر گیا کہ بالکلیہ مواجہت ختم نہ ہوئی تو کراہت کے ساتھ نماز درست ہے (۲)۔

اور بغیر عذر اگر سینہ کعبہ سے پھر جائے تو نماز فاسد ہے (۳)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی کا پورا جسم بھی قبلہ سے ہٹ جائے لیکن اس کے دونوں پیر قبلہ کی طرف ہوں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی (۴)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کعبہ سے کسی دوسری طرف گھومنا اگر جان بوجھ کر ہو تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر بھولے سے ہو تو نماز باطل نہیں ہوگی (۵)۔ اس موضوع میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''استقبال'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۳، الحطاب ۱/۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۱۶، المغنی ۱/۴۳۹، کشاف القناع ۱/۳۰۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۸۷، ۲۸۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۳۱، ۴۳۲۔

(۴) الحطاب ۱/۵۰۸، ۵۰۹، شرح الزرقانی ۱/۱۸۴ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/۳۶۹، ۳۷۰۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/۲۱۴۔

نماز میں قیام سے قعود کی طرف آنا:

۸ - قیام سے قعود کی طرف، اور قعود سے چت لیٹنے یا پہلو کے بل لیٹنے کی طرف آنا قاعدہ: ''المشقة تجلب التيسير'' (مشقت آسانی کو کھینچ لاتی ہے) کی فروعات میں سے ہے اور اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' (۱) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، دوسری جگہ فرمان خداوندی ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (۲) (اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، اسی لئے اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص قیام کی طاقت نہ رکھے، اور نماز سے پہلے یا نماز کے دوران اس پر حقیقتا یا حکما قیام دشوار ہو جائے، بایں طور کہ اسے مرض میں زیادتی کا اندیشہ ہو، یا مرض کے دیر سے ٹھیک ہونے، یا سر چکرانے کا خوف ہو، یا کھڑے ہونے میں شدید تکلیف محسوس ہوتی ہو وغیرہ، تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے، چنانچہ نبی ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا: "صلّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب" (۳) (نماز کھڑے ہو کر پڑھو، اگر اتنی ہمت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اگر اتنی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑھو)، اور نسائی میں اتنا اضافہ ہے: "فإن لم تستطع فمستلقيا" (اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھو)۔

نوافل میں مزید یہ ہے کہ نوافل میں بغیر عذر بھی قیام کو چھوڑ کر

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/۷۸۔

(۳) حدیث ''صل قائما......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے جامع الاصول ۵/۳۱۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی۔

قعود اختیار کرنا درست ہے۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے ''کتاب الصلاۃ'' میں مریض کی نماز کی بحث دیکھی جائے۔

مقیم کا مسافر اور مسافر کا مقیم ہونا:

الف - مقیم کا مسافر ہونا:

۹ - دو امور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے مقیم مسافر ہوجاتا ہے:

اول یہ کہ سفر کی نیت سے اپنے مقام کے گھروں، اور ان سے متصل شہر کے توابعات کو تجاوز کر جائے، اور اتنی مسافت کا ارادہ ہو جس سے اس سفر کا تحقق ہوجائے جس سے احکام بدل جاتے ہیں۔ اور نیت میں اعتبار متبوع وپیشوا کی نیت کا ہے، نہ کہ تابع کی نیت کا، چنانچہ شوہر کی نیت سے بیوی مسافر ہوجاتی ہے، اور لشکر کے سفر کا تحقق قائد کی نیت سے ہوجاتا ہے، اور ہر اس شخص کا یہی حکم ہے جس پر دوسرے کی اطاعت لازم ہو، جیسے سلطان اور لشکر کا امیر (۱)۔

دوم یہ کہ اقامت کے بعد سفر شروع کردے۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے ''صلاۃ المسافر'' (۲)۔

ب - مسافر کا مقیم ہوجانا:

۱۰ - درج ذیل امور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے مسافر مقیم ہوجاتا ہے:

اول: مسافر اپنے وطن اصلی میں لوٹ آئے، اگرچہ وہاں اقامت کی نیت بھی نہ کرے۔

اس میں اصل یہ ہے کہ اس جگہ میں واپس داخل ہوجائے جہاں سے تجاوز کرنے کو آغاز سفر کے سلسلہ میں فقہاء نے شرط قرار دیا ہے (۱)۔

دوم: جس جگہ کے لئے سفر کیا ہے اس جگہ پہنچ جائے، اور اس جگہ پر اتنی مدت قیام کا پختہ ارادہ ہو جتنی مدت رخصت سفر سے مانع ہے، اور وہ جگہ قیام کی صلاحیت بھی رکھتی ہو، اور رخصت سفر سے مانع مدت میں اختلاف ہے، اس کے لئے ''صلاۃ المسافر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: مسافر کسی بستی میں نکاح کرے، اگرچہ اسے وطن نہ بنائے، اور وہاں اقامت کی نیت بھی نہ کرے۔

چہارم: راستہ میں اقامت کی نیت کرلے، لیکن اس کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں: اقامت کی نیت، مدت اقامت کی نیت، جگہ کا ایک ہونا، اور اس جگہ میں اقامت کی صلاحیت ہونا۔

اور جنگل وغیرہ میں اقامت کی نیت سے سفر کے منقطع ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے (۲) جس کے لئے ''صلاۃ المسافر'' کی بحث دیکھی جائے۔

پنجم: تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت: جس کی صورت یہ ہے کہ اصل شخص مقیم ہوجائے، تو اصل کی اقامت سے تابع بھی مقیم ہوجاتا ہے (۳)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۴ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶، بدائع الصنائع ۱/ ۹۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۷۹، ۸۰ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ/ ۸۹، ۹۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۸۶، المغنی ۲/ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۵۰۳، ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۲۸، القوانین الفقہیہ/ ۹۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳، المغنی ۲/ ۲۶۰، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴، المغنی ۲/ ۲۸۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۴۔

واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا:

واجب کو چھوڑ کر اس کے بدل کو اختیار کرنے کی بحث مختلف مقامات میں ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- زکاۃ:

۱۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ میں واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے، اوزاعی اور ثوری کا بھی یہی مذہب ہے، اور حضرت عمر بن عبد العزیز اور حسن بصری سے بھی یہی روایت ہے، چنانچہ مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ وہی عین مال دے دے (جو واجب ہوا ہو) یا نقدین (سونا چاندی) اور سامان وغیرہ کی قیمت دے دے، اگر چہ وہ مخصوص سامان موجود ہو جس کے بارے میں حکم وارد ہوا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً''(۱) (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے)۔

اس میں صراحت ہے کہ جو لیا جاتا ہے اس سے مراد ''صدقہ'' ہے اور جو جنس بھی لے گا وہ صدقہ ہی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ حضرت معاذ کو نبی ﷺ نے جب اہل یمن کے پاس بھیجا تو حضرت معاذ نے اہل یمن سے یہ کہا: ''ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة''(۲) (مجھے مکئی اور جو کی جگہ پر اوڑھنے یا پہننے کے کپڑے لا کر دو، یہ تمہارے لئے آسان ہے اور مدینہ میں نبی ﷺ کے صحابہ کے لئے بہتر ہے) اور حضرت معاذ نبی ﷺ کے پاس سامان لائے اور آپ ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

فقہی وجہ اس کی یہ ہے کہ مقصد فقیر کو متعینہ رزق پہنچانا ہے، اور مسکین کی حاجت کو پورا کرنا ہے، اور وہ قیمت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله تعالى فرض على الأغنياء قوت الفقراء وسماه زكاة''(۱) (بیشک اللہ تعالی نے مالداروں پر فقراء کے گزارہ کے بقدر فرض کیا ہے اور اس کا نام زکاۃ رکھا ہے)۔

قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت میں ادائیگی کے دن کی قیمت دی جائے گی یا وجوب کے دن کی؟ اس میں اختلاف ہے جس کے لئے اس کے اصل مقام کی طرف رجوع کیا جائے(۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جو چیز واجب ہوا سے چھوڑ کر بدل

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۲) قول معاذ ''ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
عیاض اور ابن قرقول کے قول کے مطابق بخاری نے لفظ ''خمیص'' صاد کے ساتھ ذکر کیا ہے، داودی اور جوہری وغیرہ نے کہا ہے: ثوب خمیس (سین کے ساتھ) ہے اور اسے خموس بھی کہا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ کپڑا ہے جس کی لمبائی چند ذراع ہو، یعنی چھوٹا کپڑا (عمدۃ القاری ۹/ ۴ طبع المنیریہ، فتح الباری ۳/ ۳۱۱، ۳۱۴ طبع السلفیہ، النہایہ لابن الاثیر مادہ ''خمس'')۔

(۱) حدیث: ''إن الله تعالى فرض على الأغنياء.....'' کو صاحب الاختیار نے انہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور متون و آثار کے جو مراجع ہمارے پاس ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی، البتہ اس مفہوم پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے طبرانی نے الاوسط اور الصغیر میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: ''إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حسابا شديدا ويعذبهم عذابا أليما'' (بے شک اللہ نے مسلمانوں کے اغنیاء پر ان کے اموال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کے لئے کافی ہو اور فقراء جب بھوکے اور ننگے ہوں تو اسی وجہ سے پریشان ہوں گے جو ان کے اغنیاء کا عمل ہوگا، اور بلا شبہ اللہ تعالی روز قیامت ان کا سخت حساب لے گا اور انہیں دردناک عذاب دے گا)۔ طبرانی نے کہا ہے کہ ثابت بن محمد الزاہد اس میں منفرد ہیں، حافظ منذری نے کہا کہ ثابت ثقہ اور صدوق ہیں، بخاری وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے اور اس کے بقیہ روای بھی ٹھیک ہیں، یہ روایت حضرت علی سے موقوفا منقول ہے اور یہی اشبہ ہے (الترغیب والترہیب للمنذری ۲/ ۷، ۱۰ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

کو اختیار کرنا صرف دنانیر و دراہم میں جائز ہے، چنانچہ زکاۃ دینے والے کے لئے جائز ہے کہ دنانیر کی زکاۃ میں حساب لگا کر دراہم دے دے، اور چاندی کی زکاۃ میں حساب لگا کر سونا دے دے، خواہ قیمت اس کی کم ہو یا زائد، اس لئے کہ وہ تو اس کے حق میں معاوضہ ہے، تو دیگر تمام معاوضات کی طرح اس میں بھی قیمت کا اعتبار ہوگا(۱) اور وہ دونوں ایک ہی جنس کے مانند ہیں۔

شافعیہ اسے جائز نہیں کہتے (۲)۔

اور مویشی میں حنفیہ کے نزدیک قیمت دینی جائز ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ ہر چیز میں قیمت دینی درست ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصل واجب کو چھوڑ کر اس کا بدل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں صدقہ کے اندر رجوع کے معنی پائے جاتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادا کردہ قیمت اصل واجب سے کم ہو جائے، اور فقراء کے حق میں کمی ہو جائے، البتہ اگر زکاۃ وصول کرنے والا خود ہی زکاۃ دینے والے پر اصرار و جبر کرے کہ وہ اصل واجب زکاۃ کے بدلہ دراہم ہی ادا کرے تو اس کی طرف سے ادائیگی درست ہو جائے گی، شرط یہ ہے کہ اصل واجب کی پوری قیمت ہو، اور ادائیگی کے وقت کی قیمت ہو(۳)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کی قیمت بکری کی قیمت سے کم ہو تو وہ کافی نہیں۔ اور ان کے یہاں تیسری رائے یہ ہے کہ اگر تمام اونٹ بیماریوں، یا کسی عیب کی وجہ سے کم قیمت ہوں تو وہ اونٹ کافی ہوگا جس کی قیمت بکری کی قیمت سے کم ہو اور اگر اونٹ صحیح و سالم ہوں تو ناقص اونٹ کافی نہیں۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے ''زکاۃ'' کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک مویشی میں ایک جنس سے دوسری جنس یا قیمت کی طرف رجوع جائز نہیں ہے(۱)۔

(۱) الحطاب ۲/ ۳۵۵، المدونہ ۱/ ۲۴۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۷، نیل المآرب ۱/ ۲۵۰۔
(۲) السراج الوہاج علی متن المنہاج ص ۱۲۴ طبع الحلبی، القلیوبی ۲/ ۲۲۔
(۳) الحطاب ۲/ ۳۶۰، المدونہ ۱/ ۳۰۸۔

ب- صدقۂ فطر:

۱۲ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں صدقۂ فطر میں عین کو چھوڑ کر قیمت ادا کرنا جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے(۲)۔

رہی یہ صورت کہ خوراک کی ایک جنس سے دوسری اجناس کی طرف رجوع کیا جائے یا ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ جنس دی جائے یا اس کے برعکس ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''زکاۃ الفطر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- عشر:

۱۳ - مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر (دسویں حصہ) میں اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز نہیں (۳)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر میں بھی اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے، اس کے دلائل وہی ہیں جن کا بیان اس

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۴، المغنی ۳/ ۶۶، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۳، المغنی ۳/ ۶۲، ۶۵، کشاف القناع ۲/ ۲۵۲، ۲۵۴، المدونہ ۱/ ۳۵۸، الحطاب ۲/ ۳۶۸، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۷۔
(۳) الحطاب ۲/ ۳۶۰، المدونہ ۱/ ۳۰۸، کشاف القناع ۲/ ۷، المغنی ۲/ ۵۷۸۔

سے پہلے گزر گیا، اور شافعیہ کے نزدیک اگر غلہ جات اور پھل ایک ہی نوع کے ہوں تو اصل واجب کو چھوڑ کر صرف اعلی قسم کو اختیار کرنا جائز ہے۔

اور اگر انواع مختلف ہوں تو ہر نوع سے اس کے حصہ کے بقدر لیا جائے، البتہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس میں دشواری نہ ہو، اور اگر اس میں دشواری ہو کہ ہر نوع سے اصل واجب کو لیا جائے بایں طور کہ انواع کثیر ہوں اور ان کے پھل کم ہوں تو اس میں چند رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ جانبین کی رعایت کرتے ہوئے درمیانی نوع سے لیا جائے اور یہی صحیح ہے (۱)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ہر نوع سے اس کی مقدار کے برابر لیا جائے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جو غالب ہو اس سے لیا جائے، اور ایک قول ہے کہ بہر صورت درمیانی نوع سے لیا جائے (۲)۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''عشر'' میں دیکھا جائے۔

د- کفارات:

۱۴ - جمہور کا مذہب یہ ہے کہ کفارات میں اصل منصوص واجب کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کرنا جائز نہیں، اگر واجب کو متعین کر دیا گیا ہو تو وہی متعین ہوگا، اور اگر اختیار دیا گیا ہو تو ان اشیاء میں اختیار رہوگا جن کی شارع نے صراحت کی ہو۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کفارہ مالی ہو تو کفارات میں اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے۔ نیز اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''کفارات'' کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

ھ- نذر:

۱۵ - مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب، اور شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جس نے متعین اور غیر مطلق نذر مانی ہو تو اس پر متعین شی کا نکالنا واجب ہے، معین کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز بدل یا قیمت کی طرف رجوع جائز نہیں۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''نذر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک نذروں میں واجب کو چھوڑ کر قیمت اختیار کرنی جائز ہے، البتہ انہوں نے عتق، ہدی اور اضحیہ کی نذر کا استثناء کیا ہے (۲)۔

فرض روزہ کے بدلہ فدیہ دینا:

۱۶ - عام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ فانی جو روزہ کی طاقت نہ رکھتا ہو، یا روزہ سے اسے سخت تکلیف ہوتی ہو تو اس پر روزہ رکھنا ضروری نہیں، اور اس پر فدیہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول اور مالکیہ کا ایک غیر مشہور قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب، اور شافعیہ کے نزدیک غیر اظہر یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں، اور حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جسے

---

(۱) متن المنہاج المطبوع مع السراج الوہاج ص ۲۲/۱۵، روضۃ الطالبین ۲/۷ ۲۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۷ ۲۴۔

(۱) المدونہ ۱/۵ ۳۳، ۲/ ۱۱۱، ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المغنی ۸/ ۷۴۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۹۸، ۳۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۱۴، ۴۱۷، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المدونہ ۱/ ۳۵۸، ۲/ ۱۱۱، القوانین الفقہیہ ص/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۲/۷ ۲۴، ۳/ ۲۸ ۳، المغنی ۹/ ۱۸۔

(روزہ رکھنے میں) اپنی ذات یا اپنے بچہ پر اندیشہ ہو، اور ایسا بیمار جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو ان پر وجوب فدیہ کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "صوم" اور "فدیہ" کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

جس عقد کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں اس کا دوسرے عقد کی طرف منتقل ہونا:

۱۷ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب کا اظہر قول یہ ہے کہ ہبہ میں اگر عوض کی شرط ہو تو عقد صحیح ہوگا اور وہ بیع کے حکم میں ہو جائے گا، لہذا اس میں خیار اور شفعہ ثابت ہوں گے، اور قبضہ سے پہلے لازم ہو جائے گا، اور عیب اور خیار رؤیت کی بنا پر اسے واپس کیا جاسکتا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ عقد باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ ہبہ میں یہ ایسی شرط ہے جو اس کے تقاضے کے خلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہبہ بالعوض ابتداءً بیع ہے، اسی لئے ہبہ پر قبضہ سے پہلے واہب کی موت سے وہ باطل نہیں ہوتا، اور یہ بھی جائز نہیں کہ سونے کے بدلہ چاندی یا چاندی کے بدلہ سونا دیا جائے، اس لئے کہ اگر مجلس میں دونوں عوضوں پر قبضہ نہ پایا جائے تو بیع صرف میں ایک عوض کا مؤخر ہونا لازم آئے گا۔ اور عوض کے معلوم یا مجہول ہونے، اسی طرح اس کے ابتداءً یا انتہاءً بیع ہونے میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "ہبہ" کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

اور جس عقد کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں اس کے دوسرے عقد کی طرف منتقل ہونے کی بھی دوسری مثالیں ہیں جیسے ایک مثال: مضارب کے تصرفات کے اعتبار سے مضاربت صحیحہ کا وکالت میں بدل جانا ہے، اسی لئے جمہور فقہاء کی بالجملہ رائے یہ ہے کہ مضارب کے تصرفات وکیل کی طرح مصلحت کے ساتھ وابستہ ہیں (۱)۔

اور اگر مضارب کو نفع ہو جائے تو مضاربت شرکت ہو جاتی ہے، اور اگر مضاربت فاسد ہو جائے تو وہ اجارہ فاسدہ میں منتقل ہو جاتی ہے (۲)۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ عین ہو تو شافعیہ کے ایک قول کے مطابق سلم بیع مطلق ہو جاتی ہے۔ اور اگر بائع یہ کہے کہ میں نے بغیر قیمت کے فروخت کیا تو وہ ہبہ ہو جاتا ہے اور قول اظہر یہ ہے کہ سلم باطل ہو جاتا ہے (۳)۔

تیسری مثال یہ ہے کہ استصناع میں اگر مدت متعین کر دی جائے تو بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سلم ہو جاتی ہے، حتی کہ اس میں شرائط سلم کا اعتبار کیا جائے گا (۴)۔

بیان کردہ مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں اختلاف و تفصیل ہے جسے اصطلاحات "عقد"، "سلم"، "مضاربت"، "شرکت" اور "استصناع" میں دیکھا جائے۔

عقد موقوف کا نافذ ہو جانا:

۱۸ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ فضولی کی بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۷، ۱۲۹، نیل المآرب ۱/ ۲۷۳، المغنی ۳/ ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۱۹، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/ ۳۵۷، ۳۵۸ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ روضۃ الطالبین ۵/ ۳۸۶، المغنی ۵/ ۶۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۲۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، ۹۲، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۸۳، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۱، المغنی ۵/ ۶۳، ۶۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۶، الوجیز ۱/ ۱۵۴۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۱۲۔

ہوجاتی ہے، اور جب مالک اجازت دے دے تو وہ نافذ ہوجاتی ہے، ورنہ نہیں، اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ کا قول جدید اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہے، اور اس کو رد کردینا واجب ہے، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے (۱)۔

جو فقہاء بیع فضولی کے منعقد ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اس کے متعلق مفصل کلام کیا ہے، جس کے لئے اصطلاحات "عقد"، "موقوف" اور "فضولی" کی طرف رجوع کیا جائے۔

دین مؤجل کا معجل ہوجانا:

چند مقامات ایسے ہیں جن میں دین مؤجل معجل ہوجاتا ہے، جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-موت:

۱۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ موت سے دین مؤجل معجل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ موت سے میت کا ذمہ ختم اور مطالبہ دشوار ہوجاتا ہے، شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر ورثاء اس دین کی توثیق کردیں تو دین مؤجل معجل نہیں ہوتا، ابن سیرین، عبد اللہ بن الحسن، اسحاق اور ابوعبید کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۲۶، القوانین الفقہیہ/ ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳، المغنی ۴/ ۲۲۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۸۳، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

اور مرتد اگر دار الحرب میں چلا جائے تو کیا اس کی موت متحقق ہوجائے گی اور اس کی موت کے متعلق احکام ثابت ہوں گے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کے لئے کتب فقہ میں اس کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے (۱)، نیز اصطلاح "ردت"، اور اصطلاح "اجل" (فقرہ ۹۵ ج ۲) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب-مفلس قرار دیا جانا:

۲۰- حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد جو افلاس کی وجہ سے (تصرفات پر) پابندی لگانے کے قائل ہیں ان کے اقوال سے متبادر اور شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دین مؤجل مفلس قرار دیئے جانے سے معجل نہیں ہوتا، اس لئے کہ مدت قرض مفلس کا حق ہے تو وہ اس کے مفلس ہوجانے سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے دیگر حقوق ساقط نہیں ہوتے، نیز اس لئے کہ اس کے جو حقوق دوسروں پر ہیں اس کے افلاس سے ان میں تعجیل نہیں ہوتی، تو جو حقوق اس کے ذمہ لازم ہیں ان میں بھی تعجیل نہیں ہوگی (۲)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزاد عاقل و بالغ شخص پر دین کی وجہ سے (تصرفات پر) پابندی لگانا جائز نہیں ہے (۳)۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت جسے ابوالخطاب نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ جس شخص پر اس کے افلاس

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۰۰، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰، المغنی ۸/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۲، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۴۸۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۹۲۔

کی وجہ سے پابندی لگادی گئی ہو اس کا دین مؤجل معجل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ مالی دین کا تعلق مفلس قرار دیئے جانے سے ہے تو موت کی طرح مدت دین ساقط ہو جائے گی [1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''حجر'' میں ہے۔

مستحق وقف کے ختم ہونے سے وقف کا ختم ہو جانا:

۲۱ - عام فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وقف میں ہمیشگی شرط ہے، اور جس وقف کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں وہ وہ وقف ہے جس کی ابتداء معلوم ہو اور انتہا غیر منقطع ہو، مثلاً اس کی انتہا ایسی جہت ہو جو منقطع نہ ہو، جیسا کہ وقف کی آخری جہت مساکین، یا ان کی کوئی خاص جماعت ہو، اس لئے کہ ان کا ختم ہو جانا عادۃً ناممکن ہے (۲)۔

اگر مستحق وقف منقطع ہو جائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں وقف واقف، یا اس کے ورثاء کی طرف لوٹ جائے گا، الا یہ کہ واقف نے یہ کہا ہو کہ یہ صدقہ وقف ہے، اس سے فلاں فلاں پر خرچ کیا جائے اور جب متعین لوگ نہ رہیں تو یہ فقراء و مساکین کے لئے ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ وقف باقی رہے گا اور واقف سے قریب لوگوں پر صرف کیا جائے گا اور وقف کی اس قسم کے مصرف کے متعلق شافعیہ کے دیگر اقوال بھی ہیں (۱)۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''وقف'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

اباحت کی ملکیت عامہ کا ملکیت خاصہ کی طرف اور اس کے برعکس منتقل ہونا:

۲۲ - ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے بسا اوقات ملکیت عامہ ملکیت خاصہ ہو جاتی ہے، جیسے بیت المال کی زمینوں سے جاگیر دینا۔

چنانچہ بادشاہ کے لئے جسے حسب مصلحت مال دینا درست ہے اسی طرح بیت المال کی زمین کو ملکیت کے طور پر دینا درست اور صحیح ہے، اس لئے کہ مستحق کو دینے میں مال اور زمین کے اندر کوئی فرق نہیں ہے (۲)، مزید دیکھئے اصطلاح: ''اقطاع''۔

اور خصوصی ملکیت عمومی ملکیت اس صورت میں ہو جاتی ہے جب اس کے مالک انتقال کر جائیں اور اس ملکیت کے ذوی الفروض یا عصبہ وارث بھی مستحق نہ ہوں، تو وہ تمام مسلمانوں کی میراث ہو کر بیت المال میں آ جاتی ہے (۳)۔

اور ابو یعلی نے بیان کیا ہے کہ ایسی ملکیت مصالح مسلمین میں صرف کئے جانے کے لئے بیت المال کے پاس آ جاتی ہے، میراث کے طریقہ پر نہیں آتی (۴)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۳، ۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۴۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۶۱۹، ۶۲۳، ۶۲۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۴۲۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۶۲۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، ۲۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۸۷، ۹۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۳، ۳۳۴، القلیوبی ۴/ ۸۷ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۵/ ۵۶۳۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۷۱۔

(۴) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۰۵۔

ملکیت خاص کے عام ہوجانے کی چند صورتیں اور بھی ہیں مثلاً مسجد کے لئے، یا راستہ کی توسیع کے لئے یا قبرستان وغیرہ مصالح مسلمین کے لئے کسی کے مملوکہ مکان کی ضرورت پیش آجائے، بشرطیکہ اس کا بدلہ دیا جائے۔

عقد نکاح میں ولایت کا منتقل ہوجانا:

۲۳ - چند مقامات ایسے ہیں جہاں پر ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، ان میں سے بعض مقامات یہ ہیں:

مثلاً ولی اقرب مفقود ہو، اور ایسے ہی وہ گرفتار یا جیل میں ڈال دیا جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت حاکم کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

اس کی دوسری مثال ولی کا غائب ہونا ہے، لہذا اگر ولی غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہوتو ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت حاکم کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ غائب کا ولی حاکم ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، البتہ اگر قاضی ولی اقرب کی موت کا حکم لگا کر اس کا مال اس کے ورثاء پر تقسیم کردے تو ان کے نزدیک بھی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

اس کی تیسری مثال عضل ہے، یعنی ولی کا اپنی زیر ولایت لڑکی کو کفوء میں شادی کرنے سے روکنا۔ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی اقرب کفوء میں شادی سے منع کردے تو ولایت بادشاہ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، حضرت ابوبکرؓ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، حضرت عثمان بن عفانؓ اور شریح سے بھی یہی منقول ہے، اور حنابلہ کا منصوص مذہب یہ ہے کہ ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی (۱) اس کی تفصیل اور اختلافات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ولایۃ النکاح"۔

حق پرورش کا منتقل ہوجانا:

۲۴ - پرورش میں اصل یہ ہے کہ اگر تمام شرائط مکمل ہوں تو پرورش میں سب سے مقدم بچہ کی ماں ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے: "أن امرأة قالت يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينتزعه مني، فقال رسول الله ﷺ: أنت أحق به مالم تنكحي" (۲) (ایک عورت نے کہا کہ اللہ کے رسول، یہ میرا لڑکا ہے، میرا پیٹ اس کے رہنے کی جگہ تھا، میری چھاتیوں نے اسے سیراب کیا، میری گود اس کا مکان رہی، اس کے والد نے مجھے طلاق دے دی، اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس لڑکے کو مجھ سے چھین لیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تک تو نکاح نہ کرے تو تو ہی اس کی (پرورش کی) زیادہ حق دار ہے)۔

اگر ماں تمام یا بعض شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے یا حق

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۹۶ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵ طبع دار المعارف مصر، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۸، ۶۸، ۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴، ۵۵، المغنی ۶/ ۴۷۶۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ: "أن امرأة قالت يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء ......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابن حجر اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، ذہبی نے اسے ثابت رکھا اور شعیب الارناؤوط نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۲/ ۲۵۱ طبع الہند، تلخیص الحبیر ۴/ ۱۰، ۱۱، المستدرک ۲/ ۲۰۷، نیل الأوطار ۷/ ۱۳۸، ۱۳۹ طبع دار الجیل، شرح السنہ للبغوی ۹/ ۳۳۳)۔

پرورش کو چھوڑ دینے کی وجہ سے پرورش کی اہل نہ رہے تو ماں کا عدم ہوگی اور حق پرورش اس کے بعد والے مستحق کو حاصل ہوجائے گا، اور اسی طرح اقرب سے منتقل ہوکر اس کے بعد والے مستحق کو حق پرورش حاصل ہوتا رہے گا[۱]۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''حضانت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

معتدہ کی عدت طلاق کا عدت وفات کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۵- اگر عورت طلاق کی عدت گزار رہی ہو اور اس کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت طلاق ساقط ہوکر عدت وفات کی طرف منتقل ہوجائے گی، یعنی بالاتفاق اس کی عدت وقت وفات سے چار ماہ دس دن ہوگی۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ جن اہل علم کی رائے ہمیں معلوم ہے ان سب کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے، اس لئے کہ جسے طلاق رجعی دی گئی وہ بیوی ہی ہے، اس پر اس شوہر کی طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے، اور اس مطلقہ کو اس شوہر کی میراث بھی حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس پر عدت وفات لازم ہوگی۔

اور اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی اور وہ عدت میں تھی کہ شوہر کا انتقال ہوگیا، اور طلاق صحت وتندرستی کی حالت میں دی تھی، یا اس بیوی کے مطالبہ پر طلاق دی تھی تو وہ مطلقہ مدت طلاق ہی کو پوری کرے گی، اور یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے، البتہ اگر شوہر نے مرض الموت میں اپنی بیوی کے مطالبہ کے بغیر طلاق دی ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۳، ۶۳۸، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۹۸، المغنی ۷/ ۶۱۳، کشاف القناع ۵/ ۴۹۹۔

اس صورت میں امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری اور محمد بن الحسن کا مذہب یہ ہے کہ وہ احتیاطا دونوں مدتوں (عدت طلاق اور عدت وفات کی مدتوں) میں سے جو زیادہ ہو اسی کے مطابق عدت گزارے گی، اس لئے کہ یہ شبہ ہے کہ زوجیت قائم ہو، کیونکہ وہ اس شوہر کی وارث ہے۔

امام مالک، امام شافعی، ابوعبید ہ، امام ابویوسف اور ابن المنذر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدت طلاق ہی کو پوری کرے، اس لئے کہ بالکلیہ زوجیت ختم ہوچکی ہے[۱]۔

مہینوں کی عدت کا حیض کی عدت کی طرف اور اس کے برعکس منتقل ہوجانا:

الف- مہینوں کی عدت کا حیض کی عدت کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ صغیرہ جس کو حیض نہ آتا ہو، اور ایسے ہی وہ بالغہ جسے حیض نہ آتا ہو، اگر کچھ مہینے عدت گزار چکی ہوں، اور مدت پوری ہونے سے پہلے انہیں حیض آجائے تو ان کی عدت مہینوں سے حیض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہینوں سے عدت حیض کا بدل ہے، اور یہاں مبدل (اصل) پر قدرت ثابت ہوگئی، اور بدل سے مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے اگر مبدل پر قدرت حاصل ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجاتا ہے جیسے تیمم کرنے والے کے حق میں وضو پر قدرت حاصل ہوجانا، لہذا مہینوں کا حکم باطل ہوکر اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجائے گی[۲]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۵، القوانین/ ۲۴۲، اللباب ۳/ ۱۵۰، ۱۵۲ طبع دارالفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی ۷/ ۴۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰ طبع دارالکتاب العربی، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶۷، ۴۶۸۔

اسی طرح آئسہ (جو حیض سے ناامید ہوچکی ہو) اگر مہینوں سے کچھ عدت گزار چکی ہو، پھر وہ خون دیکھے، تو بعض حنفیہ کے نزدیک اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور یہ حنفیہ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے ناامیدی کے لئے کوئی عمر متعین نہیں کی۔

یہی حکم شافعیہ کے نزدیک ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر پچاس سال کی عمر کے بعد اور ستر سال کی عمر سے پہلے خون دیکھے۔ اور ایسے ہی حنابلہ کے نزدیک اگر پچاس سال کی عمر کے بعد اور ساٹھ سال کی عمر سے پہلے خون دیکھے تو وہ خون مشکوک ہوگا جس کے لئے عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

البتہ حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر عورت پچاس سال کی عمر کے بعد اسی عادت کے موافق خون دیکھے جو پہلے اس کی عادت تھی تو صحیح قول کے مطابق وہ حیض ہی ہے۔

اور جس روایت میں حنفیہ نے ناامیدی کے لئے عمر متعین کی ہے اس کے موافق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مدت کے بعد وہ جو خون دیکھے، ظاہر مذہب کے مطابق وہ حیض نہیں، الا یہ کہ وہ خالص خون ہو تو وہ حیض ہوگا، اور اس کی وجہ سے مہینوں سے عدت گزارنا باطل ہوجائے گا (۲)، اس موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاحات "ایاس" اور "عدت" کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- حیض کی عدت کا مہینوں کی عدت کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۷- جس عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد اس کا حیض منقطع ہوگیا، اور وہ ابھی سن ایاس کو بھی نہ پہنچی ہو، اسے مرتابہ (شک والی عورت) کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں تمام فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر حیض کا منقطع ہونا کسی معروف سبب کی وجہ سے ہو، جیسے رضاعت ونفاس یا ایسا مرض جس سے شفاء کی امید ہو، تو وہ حیض آنے تک رکی رہے، اور حیض آنے پر حیض ہی سے عدت گزارے، یا پھر سن ایاس کو پہنچ جائے تو سن ایاس کو پہنچنے کے بعد مہینوں سے عدت گزارلے اور مدت انتظار کے لمبا ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ مہینوں سے عدت گزارنا مدت ایاس کے بعد منصوص ہے، لہذا سن ایاس سے پہلے مہینوں سے عدت گزارنا جائز نہیں۔

اور جس کا حیض کسی ایسی علت کی وجہ سے منقطع ہوگیا ہو جو علت معروف نہ ہو، اس کے متعلق مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول قدیم اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نوماہ انتظار کرے گی، اس کے بعد تین مہینے عدت گزارے گی، اس طرح ایک سال ہوجائے گا اور فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ عام طور پر مدت حمل نوماہ ہے، اور جب نوماہ گزر گئے تو رحم کا صاف ہونا واضح ہوگیا، اس لئے اب وہ مہینوں سے عدت گزارے گی، حسن بصری سے بھی یہی روایت ہے، اور حضرت عمرؓ نے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا۔

اور امام شافعی کے قول قدیم میں یہ بھی روایت ہے کہ وہ چھ ماہ انتظار کرکے تین ماہ عدت گزارے گی، اور ان کے قول قدیم میں یہ بھی ہے کہ وہ چار سال انتظار کرکے تین ماہ عدت گزارے گی (۱)۔

عشری زمین کا خراجی اور خراجی زمین کا عشری ہوجانا:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خراجی زمین کبھی بھی عشری نہیں ہوتی، اور اسی طرح عشری زمین بھی خراجی نہیں بنتی، اور امام ابوحنیفہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰، فتح القدیر ۴/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۲، السراج الوہاج/ ۴۴۹۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، الزرقانی ۴/ ۲۰۴، المغنی ۷/ ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰، القوانین الفقہیہ/ ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶۳-۴۶۷، متن المنہاج المطبوع مع السراج الوہاج/ ۴۴۹۔

اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ عشری زمین کو اگر کوئی ذمی خرید لے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے [۱]۔

امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" میں ہے کہ بادشاہ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ عشری زمین کو خراجی، اور خراجی زمین کو عشری بنادے، البتہ حجاز، مدینہ، مکہ اور یمن کی زمینیں اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ ان زمینوں میں خراج نہیں ہو سکتا، لہذا بادشاہ کے لئے بھی ان میں کوئی تغیر حلال نہیں ہے، اور جس پر رسول اللہ ﷺ کا امر و حکم جاری ہو گیا، اس سے پھیر دینا اس کے لئے جائز نہیں [۲]۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاحات "ارض"، "عشر"، اور "خراج" کی طرف رجوع کیا جائے۔

مستأمن کا ذمی ہو جانا:

۲۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلم کو مکمل ایک سال دار الاسلام میں رہنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اگر وہ ایک سال یا اس سے زائد دار الاسلام میں رہ جائے تو اس پر جزیہ مقرر کر دیا جائے گا، اور اس کے بعد وہ ذمی ہو جائے گا۔

مذہب حنفی کے متون کے ظاہر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مستأمن کے ذمی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ امام یہ کہے کہ اگر تم ایک سال یا اس سے زیادہ قیام کرو گے تو ہم تم پر جزیہ مقرر کر دیں گے، اس بنیاد پر اگر امام نے اس سے یہ بات نہیں کہی اور اس نے ایک سال یا اس سے زیادہ قیام کیا تو وہ ذمی نہیں ہوگا۔

اسی طرح مستأمن تابع ہو کر بھی ذمی ہو جاتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ آئے، اور ان کے ساتھ ان کی چھوٹی بڑی اولاد بھی ہو، اور وہ ذمی ہو جائے تو اس کی چھوٹی اولاد اس کے تابع ہوگی، بڑی اولاد کا یہ حکم نہیں ہوگا [۱]۔

اور مستأمن کے ذمی ہو جانے پر متعدد احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کے لئے اصطلاحات: "أہل الذمہ" اور "مستأمن" کی طرف رجوع کیا جائے۔

مستأمن کا حربی ہو جانا:

۳۰- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ چند امور کی وجہ سے مستأمن حربی ہو جاتا ہے:

مستأمن جب دار الحرب میں اقامت کی نیت سے چلا جائے، خواہ اپنے شہر کے علاوہ کسی جگہ پہنچے (تو وہ حربی ہو جائے گا)، لہذا اگر تجارت یا پیغام پہنچانے یا سیر و تفریح یا کسی ضرورت کو پورا کرنے کی غرض سے جائے، اور وہ پھر دار الاسلام میں واپس آ جائے تو وہ اپنی جان و مال کے اعتبار سے حسب سابق مامون رہے گا [۲]۔

اگر وہ امان توڑ دے مثلاً عام مسلمانوں سے قتال کرے، یا ہم (مسلمانوں) سے جنگ کرنے کی وجہ سے کسی گاؤں یا قلعہ پر غلبہ حاصل کر لے، یا تقاضائے امان کے خلاف کسی عمل کا اقدام کرے [۳] تو اس کا عہد ٹوٹ جائے گا اور وہ حربی ہو جائے گا۔

جن چیزوں سے عہد و پیمان ٹوٹ جاتا ہے ان میں اختلاف اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۳، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۳۵ طبع مطبعۃ السعادہ، المغنی ۲/ ۷۲۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص/ ۱۵۴۔

(۲) ہامش الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص/ ۱۵۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، کتاب الخراج لأبی یوسف ص/ ۶۵ طبع مطبعہ بولاق۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۴۶، المغنی ۸/ ۴۰۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص/ ۱۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱، المغنی ۸/ ۴۰۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۵۱، ۲۵۲، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲، المغنی ۸/ ۴۰۰، ۴۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاحات: ''اہل الحرب'' اور ''مستأمن'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ذمی کا حربی ہوجانا:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ذمی مختار وفرمانبردار ہوکر دارالحرب میں چلا جائے اور وہاں اقامت اختیار کرلے، یا اپنے عہد ذمہ کو توڑ دے، تو وہ حربی ہوجائے گا، اور اس کا خون ومال حلال ہوجائے گا اور اس کے اپنی مامون جگہ پر چلے جانے کے بعد اس کے ساتھ جنگ کے جواز اور وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جن چیزوں سے عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے ان میں تفصیل ہے(۱) جس کے لئے اصطلاحات ''اہل الحرب'' اور ''اہل الذمہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حربی کا مستأمن ہوجانا:

۳۲- جن مسلمانوں کو امان دینے کا حق حاصل ہو اگر ان سے کوئی حربی امان حاصل کرلے تو وہ مستأمن ہوجاتا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے جو کتب فقہ میں اس بحث کے مقام پر مذکور ہے، نیز اس کے لئے اصطلاحات ''امان'' اور ''مستأمن'' بھی دیکھ لی جائیں۔

دارالاسلام کا دارالحرب اور اس کے برعکس ہوجانا:

۳۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی بستی کے باشندے مرتد ہوجائیں اور اس بستی میں ان کے احکام جاری ہوجائیں تو وہ بستی دارالحرب ہوجاتی ہے، اور بادشاہ پر ان کو ڈرانے ان پر اتمام حجت کے بعد ان سے قتال لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیق نے صحابہ کی جماعت کے ساتھ مرتدین سے قتال کیا(۱)۔

۳۴- امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ تین امور کے بغیر دارالاسلام دارالحرب نہیں ہوتا:

الف۔ یہ کہ اس ملک میں علی الاعلان اہل شرک کے احکام جاری ہوجائیں، اور مسلمانوں کے احکام کے مطابق فیصلے نہ ہوں اور اگر مسلمانوں اور اہل شرک دونوں کے احکام جاری ہوں تو وہ ملک دارالحرب نہ ہوگا۔

ب۔ یہ کہ وہ ملک اس طرح دارالحرب کے پڑوس میں ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی دارالاسلام نہ ہو۔

ج۔ مسلمانوں کو اسلام اور ذمیوں کو عقد ذمہ کی وجہ سے کفار کے غلبہ سے قبل جو امان حاصل تھی وہ باقی نہ رہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک صرف ایک شرط ہے کہ وہاں کفر کے فیصلہ کا اظہار ہو، اور یہی قیاس ہے(۲)۔

اور کسی دار کے دارالردہ ہوجانے پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں، جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے لئے اسی کی بحث، اور اصطلاح ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۳۵- اور اگر دارالحرب میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوجائیں، جیسے جمعہ وعیدین، تو وہ دارالاسلام ہوجاتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی کافر اصلی بھی رہ جائے، اور وہ کسی دارالاسلام سے مجاور ومتصل بھی نہ ہو(۳)۔

ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہوجانا:

۳۶- ایک دین سے دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجانے کی تین

(۱) ابن عابدین ۳؍ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۲؍ ۳۱۶، ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱؍ ۲۶۹، المغنی ۸؍ ۴۵۸، مغنی المحتاج ۴؍ ۲۵۸، ۲۶۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۵۴، ۵۶، المغنی ۸؍ ۱۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۳؍ ۲۵۳۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۴۶، ابن عابدین ۳؍ ۲۵۳۔

تحویل

تعریف:

۱-تحویل لغت میں: حوّل الشئ (باب تفعیل) کا مصدر ہے، اس کے معنی نقل، تغییر اور تبدیل کے ہیں۔ ''حوّلته تحویلا'' کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے بولا جاتا ہے، اور ''حوّلت الرداء'': کے معنی یہ ہیں: چادر کے ہر کنارہ کو دوسری طرف منتقل کردیا۔

اور ''حوالۃ'' فتحہ کے ساتھ نقل (منتقل کرنے) سے ماخوذ ہے، بولا جاتا ہے: ''أحلته بدينه'' یعنی قرض کو دوسرے کے ذمہ میں منتقل کردیا۔

اس لفظ کو فقہاء اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نقل:

۲-نقل: کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کو کہتے ہیں، اور اس میں اصل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''حول''۔

قسمیں ہیں:

پہلی قسم: باطل مذہب سے باطل مذہب کی طرف منتقل ہونا، اس کی تین صورتیں ہیں: اس لئے کہ وہ یا تو ثابت شدہ دین سے ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے نصرانی کا یہودی ہوجانا یا یہودی کا نصرانی ہوجانا یا ثابت شدہ دین سے غیر ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے یہودی یا نصرانی کا بت پرستی کی طرف منتقل ہوجانا یا غیر ثابت شدہ دین سے ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے کسی بت پرست کا یہودی یا نصرانی ہوجانا۔ ان حالات میں جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے جزیہ لے کر اس دین پر اسے باقی رکھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے کتب فقہ میں اس کے مقامات، نیز اصطلاحات: ''تبدیل'' اور ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری قسم: دین اسلام سے کسی باطل دین کی طرف منتقل ہونا اور اس سے مراد العیاذ باللہ مسلم کا مرتد ہونا ہے، اس صورت میں اس کی طرف سے اسلام کے علاوہ کوئی دین قبول نہیں کیا جائے گا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

تیسری قسم ہے: کسی باطل مذہب سے اسلام کی طرف منتقل ہونا، اور اس پر مختلف احکام مرتب ہوتے ہیں جن کو کتب فقہ میں ان کے مقام پر [1] اور خاص اصطلاحات میں دیکھا جائے، نیز اصطلاحات ''تبدیل'' اور ''اسلام'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳۹۶/۳، روضۃ الطالبین ۱۳۴/۷۔

بسا اوقات اس کا استعمال معنوی امور میں بھی کیا جاتا ہے، جیسے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل کرنا، اور جیسے کسی لفظ کو اس کے استعمال حقیقی سے استعمال مجازی کی طرف منتقل کرنا (۱)۔

ب-تبدیل، ابدال اور تغییر:

۳- اس سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کی جگہ کوئی دوسری چیز رکھ دی جائے، یا اسے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل کردیا جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ تحویل کو ایک ذات کو دوسری ذات سے بدلنے کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے (۲)۔

تحویل کے احکام:

الف-وضو میں تحویل نیت:

۴- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نیت وضو کے فرائض میں سے ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نیت، وضو کی صحت کے لئے شرط ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں نیت سنت مؤکدہ ہے، وضو کی صحت کے لئے شرط نہیں، بلکہ وضو کے عبادت بننے کے لئے شرط ہے۔

حاصل یہ کہ وضو میں رفع حدث کی نیت کے بجائے اگر ٹھنڈک یا صفائی ستھرائی حاصل کرنے کی نیت کرلی تو حنفیہ کے نزدیک وضو کے فاسد ہونے پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نیت فرض ہی نہیں۔ اس انتقال نیت کا اثر ان کے نزدیک صرف یہ ہوگا کہ وہ وضو عبادت نہیں کہلائے گی، اسی سلسلہ میں ابن عابدین کا قول ہے کہ وضو میں اگر نیت نہ کی گئی ہو تو بھی اس سے ہمارے نزدیک نماز صحیح ہوجاتی ہے، البتہ وضو کے عبادت ہونے کے لئے نیت مسنون ہے، اس لئے کہ بغیر نیت کے وضو کو ایسی عبادت نہیں کہا جائے گا جس کا حکم دیا گیا ہے، اگرچہ اس سے نماز درست ہوجائے گی۔

لہذا وضو نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے ہو یا تبدیل نیت کے ساتھ ہو، بہر کیف صحت نماز کی شرط ہونے کی حیثیت سے صحیح ہے، اگرچہ بغیر نیت کے یا تبدیل نیت کے ساتھ اسے عبادت نہیں کہا جائے گا۔ اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحویل نیت کا اثر وضو کے فاسد کرنے اور شرعاً اس کے غیر معتبر ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا (۱)۔ اس سلسلہ میں مزید تفصیل ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک وضو کے درمیان میں اگر نیت ختم کردی اور پھر فوراً لوٹ کر اسی نیت کے ساتھ وضو مکمل کرلیا تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق رفع حدث کی نیت کی، پھر اس نے یا تو وضو کی تکمیل ہی نہ کی یا دوسری نیت مثلاً ٹھنڈک یا صفائی کی نیت کے ساتھ اس کی تکمیل کی تو باتفاق وضو باطل ہوجائے گا۔ اور اسی طرح اس نے وضو کی تکمیل تو پہلی نیت ہی کے ساتھ کی لیکن لمبے فصل کے بعد ایسا کیا تو اس صورت میں بھی وضو باطل ہوجائے گا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے صحیح نیت کی، پھر پیر دھوتے ہوئے مثلاً ٹھنڈک یا صفائی کی نیت کرلی تو اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ پیر دھوتے وقت وضو کی نیت کا استحضار نہ

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''نقل''، الفروق رص ۱۳۹۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، الفروق ر ۲۳۳، ۳۰۹، الکلیات ۲ر ۱۷، التعریفات ر ۶۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ار ۱۰۶، ۱۰۷، فتح القدیر ار ۲۸، روضۃ الطالبین ار ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ار ۹۳، ۹۵، الحطاب ار ۲۴۰، الانصاف ار ۱۴۲۔
(۲) الدسوقی ار ۹۵، الحطاب ار ۲۴۰۔

رہے، اس میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح نہ ہوگا، اور یہی صحیح ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح ہے، اس لئے کہ پہلی نیت کا حکم باقی ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ نیت وضو کا بھی استحضار ہو اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی بھی نیت ہو، جیسے کہ طہارت کے شروع ہی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے ساتھ وضو کی نیت کرلی ہو تو اس میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ وضو صحیح ہے، اس لئے کہ رفع حدث کی نیت موجود ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے نیکی کے عمل کو دوسرے عمل کے ساتھ شریک کردیا ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے بعض اعضاء کو وضو کی نیت کے ساتھ اور بعض کو ٹھنڈک کی نیت سے دھویا تو صحیح نہیں، الا یہ کہ جو اعضاء ٹھنڈک کی نیت سے دھوئے ہوں انہیں وضو کی نیت سے دوبارہ دھولے، بشرطیکہ درمیان میں طویل فصل نہ ہو، تو اس صورت میں اس کا وضو صحیح ہوگا، اس لئے کہ نیت بھی موجود ہے اور موالات (پے در پے عمل) بھی۔

اور اگر فصل اس قدر طویل ہوجائے کہ موالات نہ پائی جائے تو اس کی وجہ سے وضو باطل ہوجائے گا (۲)۔

ب- نماز میں تحویل نیت:

۵- تحویل نیت کے نتیجے کے متعلق فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے اگر دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرلی جائے تو اس سے نہ نماز باطل ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے، بلکہ تبدیل کی نیت سے پہلے جو نیت کی تھی اسی پر نماز باقی رہتی ہے، الا یہ کہ دوسری نیت کے ساتھ تکبیر کہہ لے، جس کی صورت یہ ہے کہ فرض شروع کرنے کے بعد نفل کی نیت سے تکبیر کہے یا اس کے برعکس کرے، یا تنہا نماز پڑھتے ہوئے فائتہ کی نیت سے تکبیر کہے یا اس کے برعکس۔

اور ان صورتوں میں بھی پہلی نماز اس وقت فاسد ہوگی جب قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے نیت کی تبدیلی پائی جائے، اگر اس کے بعد اور سلام سے کچھ پہلے نیت کی تبدیلی پائی گئی تو پہلی نماز باطل نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک بغیر طویل قرأت اور رکوع کے بھولے سے ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف یا فرض سے نفل کی طرف نیت کو بدلنا قابل معافی ہے۔

ابن فرحون مالکی کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والا اگر فرض سے نفل کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے، تو اگر نیت کی تبدیلی سے فرض کو چھوڑنے کا قصد کیا ہو تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر فرضیت کو ختم کرنے کی نیت نہ کی ہو تو اس کی دوسری نیت پہلی نیت کے منافی نہ ہوگی، اس لئے کہ نفل شارع کا مطلوب ہے، اور مطلق طلب واجب میں موجود ہے، لہذا نفل کی نیت اس میں تاکید پیدا کرنے والی ہوگی، اس میں تخصیص کرنے والی نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک نماز پڑھنے والا جو نماز پڑھ رہا ہے اگر اس نماز کو دوسری نماز سے جانتے ہوئے جان بوجھ کر بدل دے تو وہ نماز باطل ہوجائے گی، پھر اگر اسے کوئی عذر ہو تو نفس نماز درست

---

(۱) المجموع ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۸۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۱، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۸۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۵، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۱/ ۵۱۶۔

ہوجائے گی، لیکن وہ نفل سے بدل جائے گی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دخول وقت کا گمان ہوا اور فرض کے لئے تکبیر تحریمہ کہی، پھر معلوم ہوا کہ وقت تو ابھی ہوا ہی نہیں تو اس نے اپنی اس نماز کو نفل سے بدل دیا، یا اس نے اپنی انفرادی نماز کو نفل سے بدل دیا، تا کہ جماعت میں شریک ہوجائے، لیکن اگر اس نے متعین نفل، جیسے چاشت کی دو رکعت سے بدل دیا تو نماز صحیح نہ ہوگی، اور اگر کسی سبب یا صحیح غرض کے بغیر نیت بدل دی تو ان کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک پہلی نماز کا بطلان اس کے ساتھ مقید ہے کہ اس نے اپنی نیت کو ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف منتقل کردیا ہو، اور اس حالت میں اس کی نماز نفل سے بدل جائے گی۔

اور اگر فرض سے نفل کی طرف منتقل ہوا ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر کسی غرض صحیح کی وجہ سے یہ تبدیلی پائی گئی تو کوئی کراہت نہیں اور ایک روایت یہ ہے کہ نماز صحیح نہیں، جیسے کوئی منفرد دیکھے کہ جماعت شروع ہوگئی، اور جماعت میں شریک ہونے کے لئے دو رکعت پر سلام پھیر دے، تو اس کے حق میں سنت یہ ہے کہ اس نماز کو نفل سے بدل دے اور دو رکعت پر سلام پھیر دے، اس لئے کہ فرض کی نیت نفل کی نیت کو شامل ہے اور جب فرض کی نیت ختم ہوگئی تو نفل کی نیت باقی رہ گئی (۲)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس پر فقہاء متفق ہیں کہ نفل نماز سے فرض کی طرف منتقل ہونے کی نیت کا نماز کے منتقل ہونے پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، بلکہ وہ نفل ہی رہتی ہے، اس لئے کہ اس صورت

(۱) المجموع ۲۸۶/۳، نہایۃ المحتاج ۴۳۸/۱۔
(۲) کشاف القناع ۳۱۸/۱، الانصاف ۲۶/۲۔

میں ضعیف پر قوی کی بنیاد رکھنا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں۔

ج - روزہ میں نیت کو بدلنا:

۶ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض روزہ میں اگر نفل کی طرف منتقل ہونے کی نیت کی جائے تو فرض روزہ باطل نہیں ہوتا، اور نہ ہی نفل سے بدلتا ہے۔

مذہب شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح یہی ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غیر رمضان میں ایسا ہو تو روزہ نفل سے بدل جائے گا، اور رمضان میں ہو تو نفل نہیں ہوگا، اس لئے کہ رمضان کا مہینہ رمضان کے فرض روزہ کے لئے ہی متعین ہے، لہذا رمضان میں غیر رمضان کا روزہ صحیح ہی نہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے نذر کا روزہ رکھ رکھا ہو، پھر وہ اپنی نیت، کفارہ کی طرف پھیر دے یا اس کے برعکس کرے تو ان کے یہاں بالاتفاق وہ روزہ درست نہ ہوگا جس کی طرف منتقل ہوا ہے، اس لئے کہ کفارہ میں رات سے نیت شرط ہے۔

اور جس روزہ کی نیت پہلے کی تھی اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ وہ حسب سابق باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا۔

دوسری یہ کہ وہ باطل ہوجائے گا، اور قول اظہر کے مطابق نفل سے بھی نہ بدلے گا، اور اس کے مقابل یہ قول ہے کہ اگر غیر رمضان میں ہو تو وہ نفل سے بدل جائے گا (۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں تفصیل ہے:

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے فرض روزہ رکھا اور پھر اپنی نیت نفل کی طرف پھیر دی تو اگر اس نے جان کر بلا ضرورت ایسا کیا

(۱) البحر الرائق ۲۸۲/۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۷۸/۱، روضۃ الطالبین ۳۲۵/۲، المجموع ۲۹۸/۶، ۲۹۹۔

ہے تو ان کے نزدیک بالاتفاق اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو تو ان کے مذہب میں اختلاف ہے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک خارج رمضان میں اگر اولاً قضاء کی نیت کی، پھر قضاء کی نیت کو نفل سے بدل دیا تو قضاء کا روزہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے قضاء کی نیت ہی ختم کردی، اور اس صورت میں نفل بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے ذمہ رمضان کی قضاء ہو، قضاء سے پہلے اس کا نفل روزہ درست ہی نہیں، "الاقناع" میں ایسا ہی ہے، اور "الفروع"، "التنقیح" اور "المنتہی" میں ہے کہ اس کا نفل روزہ درست ہوجائے گا، اور اگر کسی نے نذر یا کفارہ کا روزہ رکھا، پھر اس کی نیت ختم کردی اور نفل کی نیت کرلی تو درست ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے قضاء کی نیت کو نفل کی طرف پھیر دیا تو اس کی قضاء باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی نیت میں تردد ہوگیا یا اس کی نیت بالکلیہ ختم ہی ہوگئی، اور اس کا وہ روزہ نفل بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے ذمہ رمضان کی قضاء ہو تو اس قضاء کی ادائیگی سے قبل اس کا نفل روزہ درست ہی نہیں [2]۔

د- قریب المرگ کو قبلہ کی طرف پھیرنا:

۷- قریب المرگ آدمی کو قبلہ رخ کردینا باتفاق فقہاء مندوب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اسے دائیں پہلو پر قبلہ رخ پھیر دیا جائے، اور اگر جگہ کی تنگی یا کسی دیگر سبب سے ایسا کرنا دشوار ہوجائے تو گدی کے بل چت لٹا کر اس کے پیر قبلہ رخ کردیئے جائیں [3]۔

قبلہ رخ کردینے کی دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی یہ حدیث ہے:

"أن النبي ﷺ حين قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور رضي الله عنه فقالوا: توفي، وأوصى بثلثه لک يا رسول الله، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر. فقال رسول الله ﷺ "أصاب الفطرة، وقد رددت ثلثه على ولده، ثم ذهب فصلى عليه، وقال: اللهم اغفر له، وارحمه، وأدخله جنتک. وقد فعلت" [1] (نبی ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو حضرت براء بن معرورؓ کے متعلق معلوم کیا صحابہؓ نے کہا کہ ان کی وفات ہوگئی، اور انہوں نے اپنے ثلث مال کی وصیت اے اللہ کے رسول آپ کے لئے کی، اور یہ وصیت کی کہ موت آنے کے وقت ان کو قبلہ رخ کردیا جائے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: انہوں نے فطرت کو پالیا، اور میں نے ان کا ثلث مال ان کے لڑکے کو دے دیا، پھر تشریف لے گئے اور ان کی نماز پڑھائی، اور فرمایا: اے اللہ تو اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، اسے اپنی جنت میں داخل فرما، اور تحقیق کہ تو نے یہ سب کچھ کردیا)۔

ھ- استسقاء میں چادر پلٹنا:

۸- جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد، اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے) کا مذہب یہ ہے کہ استسقاء میں چادر پلٹنا مستحب ہے، اور امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک استسقاء میں چادر پلٹنا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ دعاء ہے، جس میں نماز نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسف کی دو روایتیں ہیں:

---

(۱) المواق علی خلیل بہامش الحطاب ۲/ ۴۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۶۔

(۳) البنایہ ۲/ ۹۴۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۴، ۹۷، المجموع ۵/ ۱۰۳، مطالب اُولی النہی ۱/ ۸۳۷۔

(۱) حدیث ابی قتادہ "أن النبي ﷺ سأل عن البراء....." کی روایت حاکم (۱/ ۳۵۳، ۳۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور چادر پلٹنے کا مطلب یہ ہے کہ چادر کا جو حصہ دائیں کندھے پر ہو اسے بائیں کندھے پر اور جو بائیں کندھے پر ہو اسے دائیں کندھے پر کردیا جائے(۱)۔

شافعیہ کا مذہب، یعنی ان کا قول جدید جو ان کے نزدیک صحیح ہے، یہ ہے کہ اسی طرح الٹنا مستحب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ چادر کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کردیا جائے، اس میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ اس طرح الٹنے کے قائل نہیں ہیں۔

اور چادر اس وقت پلٹی جائے جب دعاء کے لئے قبلہ کی طرف رخ کریں، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خطبہ کے درمیان پلٹی جائے۔

اور مالکیہ کے نزدیک دونوں خطبوں سے فارغ ہوکر پلٹی جائے۔

سنت نبوی میں چادر پلٹنے کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ خرج يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وحول رداءه، ثم صلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة"(۲) (نبی ﷺ "استسقاء" کے لئے نکلے، اور قبلہ رخ ہوکر دعا فرمائی اور اپنی چادر پلٹی، پھر دو رکعت نماز پڑھی اور ان میں قرأت بالجہر فرمائی)۔

ایک قول یہ ہے کہ چادر پلٹنے کی حکمت خوش حالی اور وسعت میں حالت کے تبدیل ہونے کے لئے نیک فال ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چادر پلٹنا امام اور مقتدی سب کے لئے مستحب ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق صرف امام ہی اپنی چادر پلٹے گا(۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۴، فتح القدیر ۲/ ۱۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، کشاف القناع ۲/ ۷۱۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن زید: "خرج يستسقي......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ب۔ قرض کو محول کرنا:

۹- فقہاء نے قرض کو محول کرنے کی مختلف تعریفیں کی ہیں جو قریب قریب ہیں، مثلاً حق کا مطالبہ ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف پھیر دینا(۲)۔

دوسری تعریف: دین اور قرض کو محیل (قرض حوالہ کرنے والے) کے ذمہ سے محال علیہ (جس کے حوالہ قرض کیا گیا ہو) کے ذمہ کی طرف منتقل کردینا(۳)۔

حوالۂ دین کی مشروعیت اجماع سے ثابت ہے، جس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "مطل الغني ظلم، وإذا أحيل أحدكم على مليء فليتبع"(۴) (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب تم میں سے کسی کو مالدار کی طرف پھیرا جائے تو چاہئے کہ اسی کا پیچھا کیا جائے)۔

اور حوالۂ دین کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا حوالہ کیا گیا ہو محیل (قرض حوالہ کرنے والے) کے ذمہ سے محال علیہ (جس کے حوالہ قرض کیا گیا ہو) کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے۔

چنانچہ حوالہ کے ذریعہ محیل محال کے قرض سے بری ہوجاتا ہے، اور محال علیہ محیل کے دین سے بری ہوجاتا ہے، اور محال کا حق محال علیہ کے ذمہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، یہ صورت حوالۂ مقیدہ میں ہوتی ہے، اور یہی غالب صورت ہے جس میں محیل محال علیہ کو قرض دینے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۸۲۔

(۳) الاختیار ۳/ ۳۔

(۴) حدیث: "مطل الغني ظلم......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

والا ہوتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں صرف محیل بری ہوتا ہے، اور حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ محیل محال علیہ کا دائن نہ ہو(۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "حوالہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الاختیار ۳/۳، الشرح الصغیر ۱/۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳ ۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۱، کشاف القناع ۳/ ۳۸۲۔

تحیز

تعریف:

۱- تحیز کے لغوی معانی میں سے ایک معنی مائل ہونا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الأَدْبَارَ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ"(۱) (اے ایمان والو! جب تمہارا سامنا ہو جائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو)۔ آیت بالا میں "متحيزا إلى فئة" کے معنی یہ ہیں کہ وہ مائل ہونے والا ہو جماعت مسلمین کی طرف، اہل عرب بولتے ہیں: "انحاز الرجل إلى القوم" جس کا معنی ہے: وہ قوم کی طرف مائل ہوا۔

"لسان العرب" میں ہے: انحاز القوم: یعنی وہ اپنے مرکز اور معرکۂ قتال کو چھوڑ گئے(۲) اور دوسری جگہ کی طرف مائل ہو گئے۔

اور اصطلاح میں: "التحيز إلى فئة" کے معنی یہ ہیں کہ قتال کرنے والا جماعت مسلمین کے ساتھ مل جائے، اور ان کے ساتھ مل کر دشمنوں کے خلاف طاقت حاصل کر لے، نیز اس میں کوئی فرق

(۱) سورۂ انفال/ ۱۵، ۱۶۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

نہیں کہ مسافت بعید ہو یا قریب۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أنا فئة المسلمین"[1] (میں مسلمانوں کی جماعت (حامی) ہوں)، حالانکہ وہ مسلمان آپ ﷺ سے دوری پر تھے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ "میں ہر مسلمان کی جماعت (حامی) ہوں" حالانکہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں تھے اور ان کے لشکر مصر، شام، عراق اور خراسان میں تھے۔ یہ دونوں روایتیں سعید بن منصور نے نقل کی ہیں اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ ابوعبیدہ پر رحم فرمائے" اگر وہ میری طرف مائل ہوتے تو میں ان کے لئے جماعت اور فوج ہوتا"[2]۔

متعلقہ الفاظ:

تحرف:

۲- تحرف کا ایک لغوی معنی: مائل ہونا اور اعراض کرنا ہے۔ اگر کوئی انسان کسی چیز سے اعراض کرکے (دوسری چیز کی طرف مائل ہو) تو اس کے لئے عربی میں: "تحرف، انحرف اور احرورف" بولا جاتا ہے[3]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ"[4] (سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے)۔ اس سے مراد قتال ہی کے لئے مائل ہونا ہے، نہ کہ شکست کی وجہ سے، اس لئے کہ قتال کے لئے مائل ہونے کو ایک جنگی حربہ شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ بعض مرتبہ میدان کی

(۱) حدیث "أنا فئة المسلمین" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (عون المعبود ۲/ ۳۴۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۵ طبع الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) سورۂ انفال/ ۱۶۔

تنگی کے باعث آدمی دوڑنے اور حملہ کرنے پر قادر نہیں ہو پاتا، تو وہ وسیع جگہ کی طرف آتا ہے، تاکہ جنگ پر قدرت حاصل کرسکے[1]۔

اصطلاح میں تحرف یہ ہے کہ جنگ کرنے والا ایسی جگہ کی طرف منتقل ہو جہاں وہ قتال اور جنگ پر پوری طرح قدرت حاصل کرسکے، مثلاً سورج یا ہوا سامنے سے ستا رہے ہوں تو ان سے رخ موڑ لے، یا پست جگہ سے بلند یا بلند جگہ سے پست جگہ کی طرف آئے، یا پیاس کی جگہ سے پانی کی جگہ کی طرف آئے، یا ان میں اسے موقع ہاتھ آجائے، یا کسی پہاڑ کا سہارا لے، یا جنگ کرنے والوں کی عادت کے موافق کوئی دیگر صورت اختیار کرے[2]۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح "تحرف" میں ہے۔

چنانچہ تحیز اور تحرف دونوں اس صورت میں پائے جاتے ہیں جب جنگ میں مسلمانوں اور کافروں کی مڈبھیڑ ہوجائے، اور دونوں کے لشکروں میں گھمسان کی جنگ ہونے لگے، لہذا متحیز وہ ہے کہ وہ بذات خود اپنے دشمن کا مقابلہ، اور اس میں کامیابی حاصل نہ کرسکے، اس لئے کہ دشمنوں کی تعداد اور ان کا سامان جنگ زیادہ ہو، اور مسلمانوں کی جماعتوں سے مدد اور کمک حاصل کئے بغیر چارہ ہی نہ رہے، تو اس کے لئے مسلمانوں کی جماعت کی طرف مائل ہونا مباح ہے، تاکہ ان کے ذریعہ طاقت حاصل کرکے اس کے ذریعہ دشمن پر غلبہ وکامیابی اور اس کے خلاف مدد حاصل کرسکے۔

اور متحرف وہ ہے کہ اسے خیال ہو کہ وہ مدمقابل کے لئے کوئی حیلہ اختیار کرے اور اس کے ذریعہ اس پر غلبہ حاصل کرے، اور اسے معلوم ہوجائے کہ دشمن کو زک پہنچانے اور اس پر کامیابی اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے اپنے منصوبوں کو بدلنا ضروری ہے، خواہ اس

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۴، ۴۸۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷۔

کے لئے جگہ تبدیل کرنی پڑے، یا پیچھے لوٹے، تاکہ دشمن بھی پیچھا کرنے کے لئے گھستا چلا آئے اور پھر ایک دم اس پر آرام سے حملہ آور ہو جائے یا ان کے علاوہ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جو جنگی حیلوں میں سے ہو، تو اس کے لئے یہ صورتیں اختیار کرنا مباح ہے، اس لئے کہ جنگ تو تدبیر اور چال کا نام ہے، البتہ ان صورتوں کے علاوہ کوئی دیگر طریقہ اختیار کرنا متحیز اور متحرف میں سے کسی کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۳- تحیز اس صورت میں مباح ہے جب متحیز کو یہ محسوس ہو جائے کہ اب وہ مقابلہ سے عاجز ہے اور اسے دیگر مسلمانوں سے کمک حاصل کرنی ضروری ہے، اور اس کا ارادہ یہ ہو کہ وہ مسلمانوں کی جماعت میں شامل اور شریک ہو کر اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں طاقت حاصل کرے گا، اور انہیں شکست دے کر ان پر کامیابی حاصل کرے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو متحیز کو راہ فرار اختیار کرنے والا کہا جائے گا، اور ایسا کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الأَدْبَارَ، وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ''[1] (اے ایمان والو جب تمہارا سامنا ہو جائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا اور جو کوئی ان سے اپنی پشت پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے)۔

جب مسلمان اور کفار جنگ میں برسر پیکار ہوں اور گھمسان کی جنگ میں دونوں کے لشکروں کی مڈ بھیڑ ہو رہی ہو تو ایک عام ضابطہ کے طور پر مسلمانوں پر واجب ہے کہ دشمن کے مقابلہ کے لئے ثابت قدم رہیں، اور راہ فرار اختیار کرنا ان پر حرام ہے، اس لئے کہ خداوند قدوس کا فرمان ہے: ''فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الأَدْبَارَ'' (تو مت پھیرو ان سے پیٹھ)، اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ''[1] (اے ایمان والو جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو، تاکہ تم فلاح پاؤ)۔

۴- نبی ﷺ نے بہت سی احادیث میں میدان جنگ سے بھاگنے کو کبیرہ گناہوں میں شمار فرمایا ہے، مثلاً شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وماهن؟ قال الشرک بالله تعالى، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق، وأكل الربا وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات''[2] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ نے کہا: اللہ کے رسول وہ کیا چیزیں ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، جادو کرنا، اور اس نفس کو قتل کرنا جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے الا یہ کہ کسی حق کی وجہ سے ہو، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ کے دن پیٹھ پھیرنا، اور پاکدامن بھولی بھالی مومن عورتوں پر تہمت لگانا)۔

چنانچہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے کافر دشمنوں کے مقابلہ میں

---

(۱) سورۂ انفال/ ۱۵، ۱۶۔

(۱) سورۂ انفال/ ۴۵۔

(۲) حدیث "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ثابت قدمی اختیار کریں، اور ان سے جنگ میں راہ فرار اختیار کرنا مسلمانوں پر حرام ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب مسلمان کفار کے برابر ہوں یا ان کی تعداد کفار کے مقابلہ میں آدھی ہو یا اس سے کچھ کم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوْا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"[1] (سو اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو دو سو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے، اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)، البتہ اس کی اجازت اس صورت میں ہے جب ان کا ارادہ یہ ہو کہ جماعت مسلمین کی طرف مائل ہوں اور ان سے مدد وقوت حاصل کرکے دشمن کے خلاف طاقت حاصل کریں، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جس جماعت کی طرف مائل ہونا مقصود ہو وہ ان سے قریب ہو یا دور، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: "أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ" عام ہے۔ قاضی ابو یعلی کہتے ہیں کہ اگر کمک حاصل کرنے والی جماعت خراسان میں ہو اور کمک دینے والی جماعت حجاز میں ہو تو اس کی طرف مائل ہونا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إني فئة لكم"[2] (میں تمہارے لئے جماعت ہوں)، حالانکہ وہ لوگ آپ ﷺ سے دور تھے، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "أنا فئة لكل مسلم" (میں ہر مسلمان کے لئے جماعت ہوں)، حالانکہ حضرت عمرؓ مدینہ میں اور ان کے لشکر شام، عراق اور خراسان میں تھے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا "رحم الله أبا عبيدة لو كان تحيز إليّ لكنت له فئة" (اللہ رحم فرمائے ابو عبیدہ پر اگر وہ میری طرف مائل ہوتے تو میں ان کے لئے جماعت ہوتا)۔

٥- اگر کفار کی تعداد مسلمانوں کے مقابلہ میں دو چند سے زیادہ ہو تو مسلمانوں کے لئے پیٹھ پھیرنا مباح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے

(١) سورۂ انفال/٦٦۔

(٢) حدیث: "إني فئة لكم......" کی تخریج فقرہ نمبر/ا میں گذر چکی۔

درج ذیل آیت میں سو مومنین پر دو سو کفار کا مقابلہ واجب قرار دیا ہے: "فَإِنْ يَكُنْ مِّنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ" (سو اگر ہوں تم میں سو شخص ثابت قدم رہنے والے تو غالب ہوں دو سو پر)۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان پر دو سو سے زائد کا مقابلہ واجب نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں: "من فرّ من اثنين فقد فرّ، ومن فرّ من ثلاثة فلم يفر" (جو دو کے مقابلہ سے بھاگا تو اس نے راہ فرار اختیار کی، اور جو تین کے مقابلہ سے بھاگا تو اس نے راہ فرار اختیار نہیں کی) دوسری روایت میں الفاظ: "فما فر" کے ہیں، البتہ اگر مسلمانوں کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ان پر کامیابی اور فتح حاصل کرلیں گے تو اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے ان پر ثبات قدمی لازم ہوگی، اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ مقابلہ میں ہلاکت اور راہ فرار میں نجات ہے تو راہ فرار ان کے لئے اولی اور بہتر ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اگر اس صورت میں بھی وہ ثابت قدم رہیں تو یہ بھی ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مقصد شہادت ہے، نیز اس لئے تا کہ مسلمان شکست خوردہ نہ ہو جائیں، اور اس لئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں کفار پر غلبہ حاصل ہو جائے، کیونکہ اللہ تعالی کا فضل وسیع ہے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو جائے تو ان پر راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، خواہ کفار کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو، الا یہ کہ مسلمانوں میں اختلاف ہو جائے یا قتال ہی کے لئے تحیز مقصود ہو[2]۔

(١) سورۂ بقرہ/١٩٥۔

(٢) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ٧/٩٨، ٩٩، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ٢/٢٣٣، ٢٣٤، روضۃ الطالبین ١٠/٢٤٧-٢٤٩، الشرح الکبیر ٢/١٧٨، ١٧٩، الشرح الصغیر ٢/٢٧٧، ٢٧٨، المغنی لابن قدامہ ٨/٤٨٤، ٤٨٥، کشاف القناع عن متن الاقناع ٣/٤٥، ٤٧، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ٧/٣٨٠، ٣٨٤، تفسیر روح المعانی ٩/١٨٠، ١٨٢۔

تحیہ

تعریف:

۱- تحیۃ: حیاہ یحییہ تحیۃ (باب تفعیل) کا مصدر ہے، لغت میں اس کے اصل معنی: زندگی کی دعاء دینے کے ہیں اور اسی سے ہے: "التحیات للہ" اس سے مراد بقاء ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ملک وبادشاہی کے ہیں۔ پھر کثرت استعمال کے باعث اس کا استعمال سلام اور اس کے علاوہ ان الفاظ کے لئے ہونے لگا جن کے ذریعہ زندگی کی دعاء دی جاتی ہے۔ اور تحیہ خداوندی جسے اللہ تعالی نے دنیا وآخرت میں اپنے مؤمن بندوں کے لئے مقرر فرمایا ہے وہ سلام ہے، چنانچہ جب مؤمن بندے آپس میں ملیں اور ایک دوسرے کو کوئی جامع ترین دعا دے تو ان کے لئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہنا مشروع ہے[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا"[2] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

فقہاء نے لفظ "تحیۃ" کو سلام کے علاوہ "تحیۃ المسجد" کے لئے بھی استعمال کیا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۃ "حیا" تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۸۶۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ تحیہ مندوب ہے، اور ادائیگی تحیہ کا حکم بدلتا رہتا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- زندہ لوگوں کے مابین تحیہ:

۳- علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سلام کی ابتداء سنت ہے، جس کی ترغیب دی گئی ہے، اور سلام کا جواب دینا فرض ہے[1]۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سلام"۔

ب- مردوں کا تحیہ:

۴- قبر والوں پر تحیہ سلام ہے، جب مسلمان قبروں کے پاس سے گزرے یا قبروں کی زیارت کرے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ یہ پڑھے[2]۔ "السلام علیکم أهل الديار من المؤمنين و المسلمين و أنا إن شاء الله بكم للاحقون، نسأل الله لنا ولكم العافية" (قبرستان کے رہنے والے مؤمنو اور مسلمانو! آپ پر سلامتی ہو، اور ہم انشاء اللہ آپ لوگوں کے پاس ضرور ضرور آنے والے ہیں، ہم اپنے اور آپ کے لئے اللہ تعالی سے عافیت طلب کرتے ہیں)۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث میں درج ذیل الفاظ کا

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷، ۳۰۴، فتح الباری ۱۱/ ۲، ۱۳، ۱۴ طبع السعودیہ، تسہیل المدارک ۳/ ۳۵۱، ۳۵۳ طبع عیسی الحلبی مصر، شرح المنہاج ۴/ ۲۱۵ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۰، المغنی ۲/ ۵۶۶، منہاج الطالبین ۱/ ۳۵۱۔

اضافہ ہے: "ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين"[1] (اور اللہ تعالیٰ ہم میں سے پہلے چلے جانے والے اور بعد میں جانے والوں پر رحم فرمائیں)۔

ج-تحیۃ المسجد:

۵- جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص باوضو مسجد حرام کے علاوہ کسی مسجد میں بیٹھنے کی نیت سے داخل ہو صرف گزرنا مقصد نہ ہو تو وہ بیٹھنے سے پہلے دو یا دو سے زائد رکعتیں پڑھے۔ اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت ابوقتادہؓ ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين"[2] (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو نہ بیٹھے تا آنکہ وہ دو رکعتیں پڑھ لے) اور جو شخص حدث وغیرہ کی وجہ سے دو رکعت نہ پڑھ سکے تو اس کے لئے یہ پڑھنا مندوب ہے: "سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" اس لئے کہ یہ دعاء دو رکعتوں کے برابر ہے جیسے کہ اذکار میں ہے اور وہ "الباقيات الصالحات والقرض الحسن" ہیں[3]۔

(۱) حدیث: "السلام عليكم أهل الديار ....." کی روایت مسلم (۲/۶۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۵۶، ۴۵۷، الشرح الصغیر ۱/۴۰۵، ۴۰۶ طبع دار المعارف مصر، جواہر الإکلیل ۱/۷۳، قلیوبی ۱/۲۱۵، روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۵، ۲/۱۳۵ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۳۴۷ طبع عالم الکتب بیروت، مواہب الجلیل ۲/۶۸، ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۱، الدسوقی ۱/۳۱۳، ۳۱۴۔

جو شخص نماز سے پہلے بیٹھ جائے اس کے لئے مسنون ہے کہ کھڑے ہوکر نماز ادا کرے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "جاء سليك الغطفاني، ورسول الله ﷺ يخطب، فقال: "يا سليك "قم فاركع ركعتين وتجوّز فيهما"[1] (رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ سُلیک الغطفانی آئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اے سلیک" کھڑے ہوجاؤ اور دو رکعتیں پڑھو اور ہلکی پڑھو) لہذا یہ دو رکعتیں بیٹھنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔

نیز اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرائض یا نوافل سے بھی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے۔

۶- اگر کوئی شخص بار بار مسجد میں داخل ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (اگر اس کا بار بار مسجد کی طرف لوٹنا معروف ہو) اور شافعیہ کے یہاں اصح قول کے بالمقابل قول کے مطابق یہ ہے کہ ہر دن میں ایک مرتبہ تحیۃ المسجد اس کے لئے کافی ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس طرح دیر سے دوبارہ داخل ہونے پر تحیۃ المسجد ہے اسی طرح جلدی جلدی جتنی مرتبہ داخل ہوتا ہو مرتبہ تحیۃ المسجد ہے[2]۔ اور اگر مسجدیں قریب قریب ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے لئے تحیۃ المسجد مسنون ہے[3]۔

۷- اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آئے جب کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مسجد میں آکر بیٹھ جائے اور اس کے لئے دو رکعتیں پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأَنْصِتُوْا"[4] (تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہو) اور

(۱) حدیث: "يا سليك قم فاركع ركعتين" کی روایت مسلم (۲/۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) قلیوبی ۱/۲۱۵۔

(۴) سورۂ اعراف/۲۰۴۔

نماز پڑھنے سے کان لگانا اور چپ رہنا فوت ہوجاتا ہے، اس لئے سنت کی وجہ سے فرض کو چھوڑنا جائز نہیں، شریح، ابن سیرین، نخعی، قتادہ، ثوری اور لیث کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دو رکعتیں پڑھے اور ان میں اختصار کرے، ان کی دلیل سلیک الغطفانی کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ حسن، ابن عیینہ، مکحول، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[1]۔

د- تحیۃ الکعبہ:

۸- محرم جب مکہ پہنچ کر مسجد میں داخل ہو اور بیت اللہ پر اس کی نظر پڑے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا پڑھے: **"اللهم زد هذا البيت تشريفا و تعظيما و تكريما و مهابة، وزد من شرّفه و عظّمه ممن حجّه أو اعتمره تشريفا و تكريما و تعظيما"**[2] (اے اللہ اس گھر کی عزت وعظمت اور بڑائی اور رعب میں اضافہ فرما، اور حج وعمرہ کرنے والوں میں سے جو شخص اس کی عزت وعظمت کرے اس کی عزت وعظمت اور بزرگی میں اضافہ فرما) اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام شافعی اور بیہقی نے کی ہے اور یہ دعا پڑھے: **"اللهم أنت السلام، ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام"**[3]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ دعا بغیر ہاتھ اٹھائے پڑھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰، القوانین الفقہیہ/ ۸۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۶۶ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: "اللهم زد هذا البيت تشريفا......" کی روایت بیہقی (۵/ ۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے۔

(۳) سنن بیہقی ۵/ ۷۳، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۲، المغنی ۳/ ۳۶۹، ۳۷۰، نیز دیکھئے اصطلاح "حج"۔

ھ- تحیہ مسجد حرام:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص باہر سے مکہ مکرمہ میں جائے، خواہ اس کا مقصد تجارت ہو یا حج یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد ہو تو اس کے لئے مسجد حرام کا تحیہ طواف ہے، اس لئے کہ عائشہؓ کا ارشاد ہے: **"إن النبي ﷺ حين قدم مكة توضأ، ثم طاف بالبيت"**[1] (نبی ﷺ جب مکہ تشریف لائے تو وضو فرمایا، پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا) اور مسجد حرام میں تحیۃ المسجد کی اگر دو رکعتیں پڑھ لی جائیں تو وہ طواف کے بعد کی دو رکعتوں کی طرف سے کافی ہوجاتی ہیں[2]۔

البتہ مکہ میں داخل ہونے والے کو اگر طواف سے روکنے والا کوئی عذر ہو، یا وہ طواف کا ارادہ نہ کرے تو وہ دو رکعتیں پڑھ لے، شرط یہ ہے کہ مکروہ وقت نہ ہو، اور اگر یہ اندیشہ ہو کہ طواف کرنے سے فرض نماز یا جماعت یا وتر، یا سنت مؤکدہ فوت ہوجائے گی تو طواف ان کے بعد کرلے، البتہ ان نمازوں سے مسجد حرام کے تحیہ کی ادائیگی نہ ہوگی، برخلاف دیگر تمام مساجد کے۔ (ان میں مذکورہ نمازوں سے تحیۃ المسجد کی ادائیگی ہوجائے گی)۔

۱۰- مکہ میں رہنے والا آدمی جو طواف کے لئے مأمور نہیں، اور وہ مسجد حرام میں طواف کی غرض سے بھی نہ آئے، بلکہ وہ نماز یا تلاوت قرآن یا حصول علم کے لئے آئے تو دیگر تمام مساجد کی طرح اس کے حق میں مسجد حرام کا تحیہ بھی نماز ہی ہے۔ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ باہر سے مسجد حرام میں آنے والے کے لئے طواف نماز سے افضل ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ طواف اہل عراق کے لئے ہے، اور اہل مکہ کے لئے نماز ہے، اور عطاء کا بھی یہی مذہب ہے[3]۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، قلیوبی ۱/ ۲۱۵، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۱، ۲/ ۱۶۵، ۴۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۶، ۴۰۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۶، ۷۸، المغنی لابن قدامہ

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''طواف''۔

و- تحیہ مسجد نبوی:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص مسجد نبوی میں داخل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ اگر آسانی ہو تو روضہ کے پاس آئے جو قبر اور منبر کا درمیانی حصہ ہے اور منبر کے پہلو میں تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: سایک آئے...... پھر وہ نبی ﷺ کی قبر کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: السلام علیک یا رسول اللہ، پھر انہوں نے حضرت ابو بکرؓ پر سلام بھیجا، پھر حضرت عمرؓ کو سلام کیا[1]۔

مسلمان کے حق میں غیر سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم:

۱۲- عام علماء کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں لفظ سلام کے علاوہ سے تحیہ نہیں ہے، جیسے کوئی یہ کہے کہ اللہ تیری صبح خیر کے ساتھ کرے، تجھے نیک بختی حاصل ہو، تو خوش عیش رہے، اللہ تجھے طاقت بخشے، اس کے علاوہ دوسرے ایسے الفاظ استعمال کرے جنہیں لوگ عادۃً استعمال کرتے ہیں، ان کی کوئی اصل نہیں ہے اور ان کا جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، لیکن اگر ان جیسے الفاظ کے بدلہ جواب میں دعا دے دی جائے تو بہتر اور اچھی بات ہے۔

۱۳- عام علماء کا خیال یہ ہے کہ لفظ سلام کے علاوہ سے تحیہ کا جواب واجب نہیں ہے، خواہ یہ تحیہ کسی دیگر لفظ سے ہو، یا انگلی یا ہاتھ یا سر کے اشارہ سے ہو، البتہ گونگے یا بہرہ کا اشارہ اس سے مستثنیٰ ہے، کہ اس کو لفظ کے ساتھ ساتھ اشارہ سے بھی جواب دینا واجب ہے، تاکہ اس طرح سے جواب سمجھ میں آسکے، اس لئے کہ اس کا اشارہ الفاظ کے قائم مقام ہے[1]۔

۱۴- اگر کسی کو سلام کیا جائے اور وہ اس کا جواب لفظ سلام کے علاوہ سے دے تو عام علماء کا خیال یہ ہے کہ یہ کافی نہ ہوگا اور نہ ہی اس طرح سے جواب کا وجوب ساقط ہوگا، اس لئے کہ جواب بالمثل واجب ہے[2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا''[3] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

غیر مسلم کو سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم:

۱۵- غیر مسلم کو ''السلام علیکم'' کے ذریعہ تحیہ ممنوع یعنی حرام یا مکروہ ہے، اس کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا تبدء وا الیهود ولا النصاری بالسلام، وإذا سلموا هم علی مسلم قال في الرد: وعلیکم ولا یزید علی هذا''[4] (یہود اور نصاریٰ کو ابتداءً سلام نہ کرو اور اگر وہ خود کسی مسلمان کو سلام کریں تو وہ مسلمان جواب میں وعلیکم کہے، اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہے)۔

۱۶- ابن القیم کہتے ہیں کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب یہ متعین اور متحقق ہو کہ اس نے ''السام علیکم'' (تمہارے اوپر موت ہو) کہا ہے، یا اس میں شک ہو کہ اس نے کیا کہا، اور اگر سننے والے کے لئے یہ متحقق اور ثابت ہو کہ ذمی نے اسے ''سلام علیکم'' کہا ہے اور اس میں

=۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۷۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۴، منہاج الطالبین ۲/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸، الانصاف ۴/ ۲۳۳، الاذکار للنووی/ ۲۳۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۳، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۸۸، تفسیر ابن کثیر ۲/ ۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۶۔

(۴) حدیث: ''لا تبدءوا الیهود ولا النصاری بالسلام......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کوئی شک وشبہ نہ ہو، تو کیا اس صورت میں جواب کے اندر "وعلیک السلام" کہنا درست ہے، یا صرف "و علیک" پر اکتفاء کرنا؟ تو دلائل شرعیہ اور قواعد شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے جواب میں "وعلیک السلام" کہے، اس لئے کہ عدل یہی ہے، اور اللہ تعالی نے عدل اور بھلائی کا حکم دیا ہے، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا"۔

اس فرمان خداوندی سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے اس کے تحیہ اور دعا پر زیادہ کرنے کو افضل وبہتر قرار دیا، اور عدل کو واجب کیا ہے، اور اس میں اس سے متعلق احادیث کی کوئی منافات ومخالفت نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے جواب دینے والے کو "وعلیکم" پر اکتفاء کا جو حکم دیا ہے اس کا سبب وہ طریقہ ہے جو یہود ونصاری سلام کرنے میں اختیار کرتے تھے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں آپ ﷺ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے، آپ ﷺ نے ارشا فرمایا: "ألاترينني قلت: وعليكم، لمّا قالوا: السامَ عليكم. ثم قال: إذا سلّم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم"[1] (کیا تو نے خیال نہیں کیا کہ میں نے "وعلیکم" کہا جب انہوں نے "السام علیکم" کہا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا: جب اہل کتاب تمہیں سلام کریں تو تم "وعلیکم" کہو)۔ اور اعتبار اگرچہ لفظ کے عموم کا ہے، لیکن اس کے عموم کا اعتبار مذکورہ مثال جیسی صورتوں ہی میں کیا جائے گا، ان کے علاوہ صورتوں میں نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا جَاؤُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ، وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ"[2] (اور جب وہ آپ کے پاس آتے ہیں آپ کو ایسے لفظ سے سلام کرتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کیا اور آپس میں کہتے ہیں کہ اللہ ہم کو ہمارے اس کہنے پر فوراً سزا کیوں نہیں دے دیتا)۔ لہذا جب یہ سبب زائل ہو جائے اور کتابی یہ کہے: "سلام عليكم ورحمة الله"، تو تحیہ میں عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ اسی کے سلام کے جیسا جواب دیا جائے۔ وباللہ التوفیق[1]۔

۱۷ - حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کافر کو لفظ سلام کے علاوہ سے بھی تحیہ مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، یا کوئی غرض مثلاً کوئی ضرورت ہو یا وہ پڑوسی یا رشتہ دار ہو، چنانچہ اگر تحیہ کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس میں کوئی کراہت نہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ کفار کو تحیہ حرام ہے، خواہ لفظ سلام کے علاوہ ہی کے ذریعہ ہو[2]۔

تحیات

دیکھئے: "تشہد"۔

(۱) حدیث: "إذا سلّم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۴۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۸۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰ طبع دار العلم للملایین، الأذکار للنووی/ ۳۲۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸، الانصاف ۴/ ۲۳۳، ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، الاذکار للنووی/ ۳۲۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم اللقانی (؟-۱۰۴۱ھ)

یہ ابراہیم بن حسن بن محمد بن ہارون، اللقانی مصری ہیں، کنیت ابو الامداد ہے، مسلکا مالکی ہیں، وہ فقیہ اور محدث نیز دیگر تمام ہی علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ نے بڑے بڑے علماء مثلاً صدر الدین المیاوی، عبدالکریم البرموتی اور سالم السنہوری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے علم حاصل کرنے والوں میں ان کے صاحبزادہ عبدالسلام، نیز الخرشی، عبدالباقی الزرقانی، یوسف الفیشی اور احمد الزریابی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: "الجوهرة"، "نصيحة الإخوان في شرب الدخان"، "حاشية على مختصر خليل"، "قضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح تحفة الأثر"، "منار أصول الفتوى و قواعد الإفتاء بالأقوى" اور "عقد الجمان في مسائل الضمان"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/۲۹۱؛ شرح الصغیر (فہرس الاعلام) ۴/۸۷۱؛ خلاصۃ الاثر ۱/۶]

ابن ابی لبابہ (؟-۱۲۷ھ)

آپ کا نام عبدہ بن ابی لبابہ ہے، کنیت ابو القاسم، اور نسبت الاسدی الغاضری ہے، آپ نے ابن عمر، ابن عمرو، زر بن حبیش اور مجاہد وغیرہ سے روایت کیا ہے۔ اور آپ سے آپ کے بھانجے حسن بن الحر، نیز اعمش، ابن جریج، اوزاعی، ثوری اور ابن عیینہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، ابن سعد کہتے ہیں کہ آپ کوفہ کے فقہاء میں سے تھے، اور یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ آپ کوفہ کے ثقہ حضرات میں سے تھے، نیز ابو حاتم نسائی اور ابن خراش کہتے ہیں کہ آپ ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۴۶۱؛ سیر اعلام النبلاء ۵/۲۲۹؛ طبقات ابن سعد ۶/۳۲۸]

ابن ابی لیلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن برہان (؟-۷۳۸ھ)

یہ احمد بن ابراہیم بن داؤد، ابو العباس، المقری الحلبی ہیں، ابن البرہان کے نام سے معروف ہیں، مسلک حنفی کے فقیہ ہیں، متعدد علوم میں مہارت رکھتے تھے، آپ سے لوگوں نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني" فقہ حنفی کی جزئیات میں۔

[البدایہ والنہایہ ۱۴/۱۸۲؛ تاج التراجم ص/۱۱؛ معجم المؤلفین ۱/۱۳۷]

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حمدون (۵۸۰-۶۵۱ھ)
یہ احمد بن یوسف بن احمد بن ابی بکر بن حمدون ہیں، شرف الدین لقب ہے، نسبت القیسی التیفاشی ہے، افریقہ کے مقام "قفصہ" کا ایک گاؤں "تیفاش" کی طرف نسبت ہے، آپ فقیہ اور ادیب تھے، اورتمام ہی علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ نے موفق الدین عبد اللطیف بن یوسف البغدادی اور تاج الدین الکندی سے علم حاصل کیا، مصر میں پڑھا، اور اپنے شہر کے قاضی رہے۔
بعض تصانیف: "أزهار الأفكار في جواهر الأحجار" اور "خواص الأحجار ومنافعها"۔
[شجرۃ النور الزکیہ /۱۷۰؛ الدیباج ۴/۱؛ الأعلام ۱/۲۵۹]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبد اللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدوس: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن علان (۹۹۶-۱۰۵۷ھ)

یہ محمد علی بن محمد علان بن ابراہیم بن محمد علان، بکری، صدیقی، شافعی ہیں۔ مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ جب آپ سے کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو جلدی سے اس کے جواب میں ایک رسالہ تالیف فرما دیتے۔ آپ نے فقہ، حدیث اور نحو کی تعلیم محمد بن محمد بن جار اللہ، سید عمر بن عبدالرحیم بصری، عبدالرحیم بن حسان اور عبدالملک العصامی وغیرہم سے حاصل کی، اور پڑھانے اور فتوی دینے کے منصب پر فائز ہوئے۔ عبدالرحمن الخیار کہتے ہیں کہ آپ اپنے زمانہ کے سیوطی ہیں۔ آپ سے ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا۔ محبی کہتے ہیں کہ آپ نے مختلف فنون میں ساٹھ سے زائد کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "إعلام الإخوان بتحريم الدخان"، "تحفة ذوي الإدراک في المنع من التنباک"، "ضياء السبيل إلى معالم التنزيل" اور "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"۔

[خلاصۃ الاثر ۴/ ۱۸۴؛ الاعلام ۷/ ۱۸۷]

ابن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عمر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن غازی (۸۴۱-۹۱۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت العثمانی المکناسی، الفاسی ہے۔ آپ قاری، محدث، مؤرخ، فقیہ، علم فرائض کے ماہر اور مفسر تھے۔ فقہ کی تعلیم استاذ القیجی اور القوری وغیرہ سے حاصل کی، اور آپ سے عبدالواحد الونشریسی، ابن العباس الصغیر، احمد زقون اور مفتی علی بن ہارون وغیرہ نے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مکناسہ پھر فاس الجدید کے خطیب مقرر ہوئے، پھر اخیر میں جامع القرویین میں خطابت و امامت کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ آپ کے زمانہ میں آپ سے بڑا خطیب کوئی نہ تھا۔

بعض تصانیف: "شفاء الغليل في حل مقفل مختصر خليل"، إنشاد الشريد في ضوال القصيد في القراءات" اور "بغية الطلاب في شرح منية الحساب"۔

[نیل الابتہاج ر ۳۳۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۲۲۶؛ معجم المؤلفین ۹/ ۱۶]

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کج (؟-۴۰۵ھ)
یہ یوسف بن احمد بن یوسف، ابو القاسم، الدینوری ہیں، ابن کج کے نام سے مشہور ہیں، ائمہ شافعیہ میں سے ایک فقیہ تھے، اور دینور کی قضاء پر فائز رہے۔ ابن خلکان کہتے ہیں: آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائیں جن سے فقہاء نے استفادہ کیا۔ سبکی نے کہا ہے کہ مذہب شافعی کو حفظ کرنے میں آپ ضرب المثل تھے۔ لوگ ان کے پاس دوردراز سے سفر کرکے آتے تھے، وہ ان لوگوں میں تھے جن کے قول کا (شافعی) مذہب میں اعتبار کیا جاتا ہے۔
[وفیات الاعیان ۶/ ۶۳؛ طبقات الشافعیہ ۴/ ۲۹؛ مرآۃ الجنان ۳/ ۱۲؛ الأعلام ۹/ ۲۸۴]

ابن الماجشون:
ان کے حالات ج ۱ص ۹۳۴ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۹۳۴ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نصر اللہ (۷۶۵-۸۴۴ھ)
یہ احمد بن نصر اللہ بن احمد بن محمد ہیں، کنیت ابو الفضل ہے، بغداد کے رہنے والے اور مسلکاً حنبلی ہیں، آپ ابن نصر اللہ کے نام سے مشہور ہیں۔ فقیہ، محدث، مفسر اور شیخ المذہب ہیں، دیار مصریہ کے مفتی تھے، آپ نے سراج الدین البلقینی، زین الدین العراقی اور ابن الملقن وغیرہ مشائخ سے علوم حاصل کئے۔
بعض تصانیف: "حاشیة علی المحرر"، "حاشیة علی الوجیز"، "حاشیة علی فروع ابن مفلح" فقہ میں، اور "حاشیة علی تنقیح الزرکشي" حدیث میں۔
[الضوء اللامع ۲/ ۲۳۳؛ شذرات الذہب ۷/ ۲۵۰؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۹۵]

ابن الہمام:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن یونس (۸۱۳-۸۷۸ھ)
یہ احمد بن یونس بن سعید بن عیسی ہیں، القسطینی المغربی نسبت ہے، مسلکاً مالکی ہیں، ابن یونس کے نام سے معروف ہیں۔ آپ نے فقہ، حدیث، عربی زبان وادب اور دیگر علوم محمد بن محمد بن عیسی، ابو القاسم البرزلی اور قاسم بن عبداللہ البزیری وغیرہ سے حاصل کئے۔ اور آپ سے اہل مکہ اور مکہ آنے والوں میں سے متعدد لوگوں نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "أجوبة عن أسئلة" جو "المغالطات الصنعانية" کا جواب ہے۔
[نیل الابتہاج رص ۸۲؛ الضوء اللامع ۲ر ۵۳ ۲؛ معجم المؤلفین ۲ر ۲۱۵]

ابوالأحوص: یہ محمد بن الہیثم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۸ ۷ ۴ میں گذر چکے۔

ابوامامہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابوایوب الانصاری:
ان کے حالات ج ۶ ص ۸ ۷ ۴ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر: یہ محمد بن عبداللہ الہندوانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۸ ۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالفرج السرخسی (۴۳۲-۴۹۴ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن احمد بن محمد بن احمد، ابو الفرج، سرخسی، مروزی ہیں، شافعی مسلک کے فقیہ ہیں، آپ نے قاضی حسین، حسن بن علی المطوعی اور محمد بن احمد التمیمی سے فقہ حاصل کی۔ اور آپ سے ابو طاہر سنجی، عمر بن ابی مطیع اور احمد بن محمد بن اسماعیل نیساپوری وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ آپ کے متعلق ابن السمعانی کا قول ہے کہ آپ ائمہ اسلام میں سے ایک تھے اور مذہب شافعی کے حفظ میں آپ دور دراز تک ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: "كتاب الأمالي" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۲۲۱؛ شذرات الذہب ۳/۴۰۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۲۱]

ابوقتادہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابو مالک الاشعری (؟-؟)

آپ کے نام میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق آپ کا نام حارث بن الحارث، ایک قول کے مطابق عبید، اور ایک قول کے مطابق کعب بن عاصم ہے، اور آپ کے نام کے متعلق ان کے علاوہ دیگر اقوال بھی ہیں۔ آپ صحابی ہیں، آپ نے نبی ﷺ سے روایت بیان کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں عبدالرحمٰن بن غنم الاشعری، ابو صالح الاشعری، شہر بن حوشب اور ابوسلام الاسود وغیرہ ہیں۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ابو مالک الاشعری جن سے ابوسلام اور شہر بن حوشب روایت کرتے ہیں وہ حارث بن الحارث الاشعری ہیں، اور یہ ابو مالک الاشعری دوسرے شخص ہیں اور قدیم ہیں، ان کی وفات حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوگئی تھی۔ پھر انہوں نے مزید کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق بہت ہی مشکل ہے، حتی کہ ابو احمد الحاکم نے ان کے حالات بیان کرتے ہوئے کہا کہ ابو مالک الاشعری کا معاملہ نہایت مشتبہ ہے۔

[الاصابہ ۴/۱۷۱؛ الاستیعاب ۴/۱۷۴۵؛ اسد الغابہ ۵/۲۷۲؛ تہذیب التہذیب ۲/۱۳۷؛ ۱۲/۲۱۸]

ابوموسی الاشعری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

احمد (امام):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن محمد بن الجزری (۷۸۰-؟)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن علی بن یوسف بن الجزری ہیں، کنیت ابو بکر اور نسبت شیرازی ہے، مسلکاً آپ شافعی ہیں اور ابن الجزری سے مشہور ہیں، آپ قاری، مجود، حافظ اور دیگر بعض علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ کو الصلاح بن ابی عمر، حافظ ابو بکر بن المحب اور ابن قاضی شہبہ وغیرہ نے اجازت دی۔ اور محمد بن عثمان الکامل اور سعید مصطفیٰ وغیرہ نے آپ سے علم حاصل کیا۔ آپ شہر بروسہ میں الجامع الاکبر البایزیدی کے متولی رہے، سلطان اشرف نے آپ کو مدرسہ عادلیہ کبری اور مدرسہ ام الصالح میں شیخ القراء کے منصب پر بحال کیا، اور دمشق میں الصلاحیہ اور شیخ تاسیون میں تابکیہ کی تدریس پر مامور رہے۔

بعض تصانیف: "شرح طيبة النشر"، "شرح مقدمة التجويد" اور "شرح مقدمة علوم الحديث" ۔

[غاية النهاية في طبقات القراء ۱۲۹/۱؛ الضوء اللامع ۱۹۳/۲]

احمد بن محمد المنقور التمیمی (؟-۱۱۲۵ھ)

یہ احمد بن محمد التمیمی النجدی ہیں، المنقور سے مشہور ہیں، آپ کا نسب سعد بن زید مناۃ بن تمیم تک پہنچتا ہے۔ اور "المنقور" آپ کا لقب ہے، اس لئے کہ آپ قیس بن عاصم المنقری الصحابی کے قبیلہ سے ہیں۔ آپ نے فقہ اپنے شیخ، شیخ عبداللہ بن ذہلان سے حاصل کی۔ صاحب "الوابلہ" کہتے ہیں کہ آپ نے تقوی اور دیانت وقناعت کے ساتھ محنت فرمائی، اور فقہ میں مہارت تامہ حاصل کی، اور بہترین کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "الفواكه العديدة في مسائل مفيدة" اور "مناسک الحج"۔

[مقدمۃ الفواکہ العدیدۃ فی مسائل مفیدہ، جس میں محمد بن عبدالعزیز بن مانع کے قلم سے لکھے ہوئے آپ کے حالات ہیں ۱/۵]

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام نصر الشیرازی: یہ نصر بن علی الشیرازی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۶۰۵ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم عطیہ (؟-؟)

آپ کا نام نسیبہ بنت کعب ہے، اور بنت الحارث کہا گیا ہے، ام عطیہ کنیت ہے، اور آپ انصار میں سے ہیں، آپ نے براہ راست رسول اللہ ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اور آپ سے حضرت انس بن مالک، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین اور عبدالملک بن عمیر وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر نے ابن عبدالبر

سے نقل کیا ہے کہ ام عطیہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوات میں شرکت فرماتی تھیں، اور مریضوں کی دیکھ بھال اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں، نبی ﷺ کی صاحبزادی کے غسل میں آپ شریک ہوئیں، صحابہ اور بصرہ کے تابعین علماء کی ایک جماعت آپ سے غسل میت سیکھتی تھی۔

[الاصابہ ۴/۴۷۶؛ أسد الغابہ ۴/۳۶۷؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۵۵]

الأمیر (۱۱۵۴-۱۲۳۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد بن عبد القادر بن عبد العزیز ہیں، ابو عبد اللہ کنیت ہے، السنباوی الأزہری نسبت ہے، اور امیر کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ فقہاء مالکیہ میں سے ہیں اور عربی زبان کے عالم ہیں۔ آپ نے فقہ وغیرہ شیخ الصعیدی اور السید البلیدی سے حاصل کی، اور سالہا سال حسن الجبرتی کی شاگردی میں رہ کر ان سے فقہ حنفی اور دیگر فنون حاصل کئے، اور یوسف الحفنی وغیرہ سے اکتساب فیض کیا۔ اور آپ سے آپ کے صاحبزادہ محمد، نیز دسوقی اور احمد الصاوی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''الإكليل شرح مختصر خليل''، حاشية على شرح الزرقاني على العزية'' اور ''حاشية على شرح ابن تركي على العشماوية''، یہ سب فقہ میں ہیں۔

[حلیۃ البشر ۳/۱۲۶۶؛ الشرح الصغیر تتمہ الاعلام ۴/۸۵۴؛ الأعلام ۷/۲۹۸]

أنس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابلی (۱۰۰۰-۱۰۷۷ھ)

آپ کا نام محمد بن علاؤ الدین، لقب شمس الدین، کنیت ابو عبد اللہ، اور نسبت البابلی، القاہری اور الأزہری ہے، شافعی المسلک ہیں، فقیہ، محدث اور حافظ تھے، آپ نے شیخ علی الحلبی، عبد الرؤف المناوی، سالم السنہوری، علی الأجہوری اور صالح بن شہاب الدین البلقینی وغیرہ سے علوم حاصل کئے۔ اور آپ سے اکتساب فیض کرنے والوں میں شمس محمد بن خلیفہ الشوبری، عبد القادر الصفوری اور احمد بن عبد الرؤف وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''الجهاد و فضائله''، اور ''فهرست مجمع مروياته و شيوخه و مسلسلاته''۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۳۹؛ الأعلام ۷/۱۵۲]

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البغوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البهوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی (؟-۶۸۵ھ)

یہ عبد اللہ بن عمر بن محمد بن علی ہیں، لقب ناصر الدین، کنیت ابوسعید، اور نسبت البیضاوی، الشیرازی ہے، آپ شافعی المسلک ہیں، بیضاوی شیراز کے ایک گاؤں بیضاء کی طرف نسبت ہے۔ آپ فقیہ، مفسر، اصولی اور محدث تھے، اور شیراز میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہے، آپ نے اپنے والد، معین الدین ابوسعید اور زین الدین حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "منهاج الأصول إلى علم الوصول"، الغاية القصوى في دراسة الفتوى" فقہ شافعی کی جزئیات میں، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" یہ تفسیر بیضاوی کے نام سے معروف ہے، "شرح مصابيح السنة للبغوى"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۵۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۳۰۹؛ مرآۃ الجنان ۴/۲۲۰؛ معجم المؤلفین ۶/۹۷]

ت

الترمذی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبد اللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ا ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ا ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

حسن الشطی (۱۲۰۵-۱۲۷۴ھ)

یہ حسن بن عمر بن معروف بن عبداللہ بن مصطفی، الشطی، الدمشقی ہیں، بغدادی الاصل ہیں، آپ کا مسلک حنبلی ہے، آپ فقیہ، نحوی، متکلم اور علم فرائض اور علم العروض کے جاننے والے تھے، آپ نے محمد الکوبری، اپنے بیٹے شیخ عبدالرحمن، نیز ملاعلی السویدی اور مصطفی السیوطی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "منحة مولى الفتح في تجريد زوائد الغاية"، "الشرح" فقہ حنبلی کی جزئیات میں، "شرح الكافي" علم عروض و قوافی میں، اور "النثار على الإظهار"۔

[حلیۃ البشر ۱/۴۷۸؛ معجم المؤلفین ۳/۲۶۷]

الحصکفی:

ان کے حالات ج ا ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

حُمید بن عبدالرحمن (؟-؟)

یہ حمید بن عبدالرحمن الحمیری، البصری ہیں۔ آپ تابعی اور ثقہ ہیں، حمیر بن سبأ بن یشجب کی طرف منسوب ہیں، آپ ابوبکرہ، ابن عمر، ابوہریرہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور آپ سے روایت کرنے والے آپ کے صاحبزادے عبید اللہ، نیز محمد بن المنتشر، محمد بن سیرین اور عبد اللہ بن بریدہ وغیرہ ہیں۔ عجلی نے کہا ہے کہ آپ تابعی اور ثقہ ہیں۔ پھر مزید کہا: ابن سیرین کا قول ہے کہ آپ اہل بصرہ میں سب سے بڑے فقیہ ہیں۔ ابن حبان نے ثقات میں آپ کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۱۴۷؛ طبقات الفقہاء/۸۸]۔

الحموی (؟-۱۰۵۶ھ)

آپ کا نام احمد بن محمد، شہاب الدین لقب، اور الحموی، المصری نسبت ہے، حنفی المسلک ہیں، فقیہ اور متعدد علوم کے ماہر تھے، آپ نے المدرسۃ السلیمانیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على الدرر والغرر"، "كشف الرمز عن خبايا الكنز" جو "کنز الدقائق" کی شرح ہے، حاشیہ مسمی بہ "غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه و النظائر لابن نجيم"، اور "القول البليغ في حكم التبليغ"۔

[الجبرتی ۱/۶۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۲/۹۳]

حنش بن عقیل (؟-؟)

آپ کا نام حنش بن عقیل ہے، غفار بن ملیک کے بھائی ثعیلہ بن ملیک کی اولاد میں سے ہیں۔ آپ صحابی رسول ہیں، "دلائل النبوۃ" میں آپ کی طویل حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ سے آپ نے ملاقات کی تو رسول اللہ ﷺ نے آپ کو اسلام کی دعوت دی تو آپ حلقہ بگوش اسلام ہوگئے، اور آپ ﷺ نے ان کو بچا ہوا ستو پلایا۔

[الإصابہ ۱/۳۵۷؛ أسد الغابہ ۱/۵۳۹]

خ

خالد بن احمد (؟-۱۰۴۳ھ)

یہ خالد بن احمد بن محمد بن عبداللہ، کنیت ابو البقاء اور نسبت المغربی ہے، مسلکا مالکی ہیں، اپنے زمانہ میں مسجد حرام کے صدرالمدرسین رہے۔ آپ نے شمس الرملی اور سالم السنہوری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ اور آپ سے محمد بن علی بن علان اور تاج الدین المالکی وغیرہ نے اکتساب فیض کیا۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۱۲۹؛ شجرۃ النور الزکیہ/۲۹۱]

خالد بن الولید:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرشیدی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبدالرزاق بن محمد بن احمد، المغربی الرشیدی ہیں، آپ شافعی المسلک ہیں، آپ فقیہ، عالم اور ادیب تھے، آپ نے عبدالرحمٰن البرلسی، محمد الشاب اور علی الخیاط سے علم حاصل کیا، اور علاء الشبر املسی کی رفاقت اختیار کی، اور اپنے شہر رشید میں جو مصر میں ہے، تدریس کی خدمت انجام دیتے رہے۔ وہاں آپ نے بڑی شہرت حاصل کی، اور آپ وہاں شافعیہ کے شیخ قرار پائے۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح المنهاج للرملي" اور "تيجان العنوان"۔

[خلاصۃ الأثر ۲/ ۲۳۲؛ الأعلام ۱/ ۱۴۵]

رفاعہ بن رافع (؟-۴۱ھ)

یہ رفاعہ بن رافع بن مالک، ابو معاذ، الزرقی الانصاری الخزرجی، صحابی ہیں، آپ نبی ﷺ، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو بیٹے عبید اور معاذ اور آپ کے بھتیجے یحییٰ بن خلاد بن رافع وغیرہ ہیں۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ آپ جنگ بدر، احد، خندق، بیعت رضوان اور دیگر تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ حضرت رفاعہ حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ جمل اور صفین میں شریک ہوئے۔

[الاستیعاب ۲/ ۴۹۷؛ أسد الغابہ ۲/ ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۲۸۱]

الرویانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ پر گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن وہب (؟-۹۶ھ)

آپ کا نام زید بن وہب، کنیت ابو سلیمان، اور الجہنی نسبت ہے۔ آپ نبی ﷺ کے زمانہ میں اسلام لا چکے تھے لیکن آپ ﷺ کی زیارت نہ کر سکے، آپ نے اپنی قوم کی ایک جماعت کے ساتھ آپ ﷺ کی زیارت کے لئے سفر کیا لیکن راستہ ہی میں آپ ﷺ کی وفات کی خبر مل گئی، آپ کا شمار کوفہ کے کبار تابعین میں سے تھا۔ آپ نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابو ذر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابو الدرداء وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں ابو اسحاق السبیعی، حکم بن عتیبہ، حماد بن ابی سلیمان اور عدی بن ثابت وغیرہ ہیں۔

ابن سعد، العجلی اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے بھی آپ کا ذکر "الثقات" میں کیا ہے۔

[الإصابہ ا/ ۵۸۳: اسد الغابہ ۲/ ۲۹۴: الاستیعاب ۲/ ۵۵۹: تہذیب التہذیب ۳/ ۴۲۷]

الزیلعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم بن محمد السنہوری (۹۴۵-۱۰۱۵ھ)

یہ سالم بن محمد عز الدین بن محمد ناصر الدین، ابو النجاۃ، السنہوری المصری ہیں، آپ کا مسلک مالکی ہے، آپ فقیہ، محدث اور مالکی مسلک کے مفتی تھے۔ آپ نے شمس محمد البنوفری مالکی جیسے ائمہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ناصر اللقانی اور نجم الغیطی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں برہان اللقانی، نور الاجہوری اور خیر الرملی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: "حاشية على مختصر الشيخ خليل" فقہ میں، اور "ليلة نصف شعبان" پر ایک رسالہ ہے۔

[نیل الابتہاج ۱۲۶: شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۸۹: خلاصۃ الأثر ۲/ ۲۰۴: الأعلام ۳/ ۱۱۶]

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السرخسی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الأکوع:
ان کے حالات ج۶ص۴۸۸ میں گذر چکے۔

السیوطی:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۸۸ میں گذر چکے۔

الشافعی:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ علی القاری: یہ علی بن سلطان الہروی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

شیخ علیش:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین مالکی ہیں:
دیکھئے: محمد علی۔

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المنتقی: یہ محمد بن علی الحصکفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب روضۃ الطالبین: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۹۵ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۶۳ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۵ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الہندیہ:
''الفتاوی الہندیہ'' (جو فقہ حنفی میں ہے) فتاوی عالمگیریہ کے نام سے معروف ہے۔ سلطان ابو المظفر محمد اورنگ زیب بہادر (۱۰۲۸-۱۱۱۸ھ) ملقب بہ ''عالمگیر'' یعنی فاتح عالم کے حکم سے شیخ نظام الدین برہان پوری کی زیر نگرانی ہندوستان کے کبار فقہاء کی ایک کمیٹی نے یہ فتاوی مرتب کئے تھے، اس کے ابواب ''الہدایہ'' کی ترتیب کے موافق ہیں، نیز اسے فتاوی کے نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفتی بہ مسائل پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب متعدد مرتبہ چھ جلدوں میں طبع ہوچکی ہے اور اس کے حاشیہ پر ''فتاوی قاضی خاں'' اور ''الفتاوی البزازیہ'' ہیں۔

[نزہۃ الخواطر ۵/ ۴۲۰؛ مجلۃ الوعی الاسلامی الکویتیہ شمارہ ۷۰-۷۱؛ معجم المطبوعات/ ۴۹۸]

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ الحاکم الشہید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۷ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبد اللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے ہیں۔

صاحب کشاف القناع: یہ البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۴ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ الطالب: یہ علی المنوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸ ۴ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ المحب الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعہ:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

عامر بن سعد (؟-۱۰۴ھ)

یہ عامر بن سعد بن ابی وقاص بن اہیب بن عبد مناف، الزہری المدنی، تابعی ہیں، آپ نے اپنے والد، نیز حضرت عثمان، حضرت عباس بن عبد المطلب، حضرت ابو ایوب انصاری اور حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادہ داؤد، آپ کے بھانجے اسماعیل بن محمد اور اشعث بن اسحاق، نیز سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن عوذ وغیرہ ہیں۔ آپ ثقہ اور زیادہ حدیث بیان کرنے والے ہیں، ابن حبان نے آپ کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔ اور عجلی کا کہنا ہے کہ آپ مدنی تابعی اور ثقہ ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۵/ ۱۶۷؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۶۳]

عبدالرحمٰن بن جبیر (؟-۱۱۸ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر، ابو حمید، الحضرمی، الحمصی، تابعی

ہیں، آپ نے اپنے والد، حضرت أنس بن مالک، حضرت خالد بن معدان اور حضرت کثیر بن مرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں یحیی بن جابر الطائی، معاویہ بن صالح، یزید بن حمیر اور زہیر بن سالم وغیرہ ہیں۔ نسائی اور ابن سعد کہتے ہیں: آپ ثقہ تھے۔ ابو حاتم نے آپ کو صالح الحدیث کہا ہے۔ اور ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۲۵۱؛ شذرات الذہب ۱/۱۵۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۴۵۵]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن العمادی: دیکھئے: العمادی۔

عبدالغنی النابلسي:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبدالقادر بن محمد بن یحیی (۹۷۶-۱۰۳۳ھ)

یہ عبدالقادر بن محمد بن یحیی بن مکرم، الحسینی، الطبری، مکی، شافعی ہیں، آپ عالم، ادیب، نظم ونثر اور دیگر اقسام علوم کے ماہر تھے، بارہ سال کی عمر میں آپ نے قرآن کریم حفظ کرلیا تھا، اور متعدد متون کے حافظ تھے، آپ نے شمس محمد الرملی المصری الشافعی، محمد الخراوی الحنفی اور عبدالرحمٰن الشربینی الخطیب وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "عیون المسائل من أعیان الرسائل"، "الآیات المقصورة علی الأبیات المقصورة"، "حسن السریرة علی حسن السیرة"، اور آپ کے بعض علمی رسائل ہیں جیسے: "إفحام المجاري في أفهام البخاري" اور "سل السیف علی حل کیف" وغیرہ۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۴۵۷؛ البدر الطالع ۱/۴۷۳؛ الأعلام ۴/۱۶۸؛ معجم المؤلفین ۵/۳۰۳]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبدالکریم بن محمد الفکون:

دیکھئے: الفکون۔

عبداللہ بن الحسن (۷۰-۱۴۵ھ)

یہ عبد اللہ بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب ہیں، ابو محمد کنیت، اور ہاشمی وقرشی نسب ہے، آپ تابعی اور مدینہ کے رہنے والے ہیں، آپ اپنے والدین، اپنے دادا کے چچازاد بھائی عبداللہ بن جعفر، ابراہیم بن محمد بن طلحہ اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو صاحبزادے موسی اور یحیی، نیز مالک، لیث بن ابی سلیم، ابو بکر بن حفص بن عمر، ثوری، اور عبدالعزیز بن المطلب بن عبد اللہ وغیرہ ہیں۔ طبری نے کہا ہے: آپ بڑے وجیہ، بڑے زبان آور، صاحب زبان وبیان اور صاحب عزت تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے یہاں آپ کو بلند مقام حاصل تھا۔ ابن معین کہتے ہیں کہ آپ ثقہ تھے، ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات کے تیسرے طبقہ میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۸۶؛ الأعلام ۴/۲۰۷]

عبداللہ بن الزبیر الحمیدی (؟-۲۱۹ھ)

یہ عبد اللہ بن الزبیر بن عیسی بن عبید اللہ بن اسامہ، ابوبکر، الأسدی، الحمیدی، مکی ہیں، آپ ائمہ حدیث میں سے ہیں۔ آپ نے ابن عیینہ، محمد بن ادریس الشافعی، ولید بن مسلم اور عبد العزیز بن ابی حازم وغیرہ سے روایت کی۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ وغیرہ ہیں۔ آپ امام شافعی کے ساتھ مکہ سے مصر تشریف لائے اور وفات تک ان کے ساتھ رہے، پھر مکہ واپس آئے اور وہاں فتوی دینے میں مشغول رہے، آپ سے بخاری نے (۷۵) احادیث روایت کیں، اور "مسند الحمیدی" آپ ہی کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۱۵: الطبقات الکبری ۵/۵۰۲: الأعلام ۴/۲۱۹]

عبداللہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الأنصاری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سلام (؟-۴۳ھ)

یہ عبد اللہ بن سلام بن الحارث ہیں، کنیت ابو یوسف اور نسبت الأنصاری ہے، آپ صحابی ہیں، آپ پہلے یہودی تھے، نبی ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ مسلمان ہوگئے، آپ کا پہلا نام "الحصین" تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے آپ کا نام "عبد اللہ" رکھ دیا تھا۔ آپ کے متعلق آیت: "وشهد شاهد من بني إسرائيل" اور آیت "ومن عنده علم الكتاب" نازل ہوئی۔ آپ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو صاحبزادے یوسف اور محمد اور آپ کے پوتے حمزہ بن یوسف بن عبد اللہ اور حضرت ابو ہریرۃؓ وغیرہ ہیں، آپ حضرت عمرؓ کے ساتھ فتح بیت المقدس اور جابیہ میں شریک ہوئے۔

[الاصابہ ۲/۳۲۰: أسد الغابہ ۳/۱۶۰: تہذیب التہذیب ۵/۲۴۹: الأعلام ۴/۲۲۳]

عبداللہ بن مغفل (؟-۵۷ھ)

یہ عبد اللہ بن مغفل بن عبد غنم، اور ایک قول کے مطابق عبد نہم بن عفیف ہیں، کنیت ابو سعید اور نسبت المزنی ہے، آپ اصحاب شجرہ رضی اللہ تعالی عنہم میں سے ایک صحابی ہیں، آپ مدینہ میں رہے، پھر آپ ان دس حضرات میں سے ہیں جنہیں حضرت عمرؓ نے لوگوں کو فقہ سکھانے کے لئے بصرہ بھیجا تھا۔ آپ نے نبی ﷺ اور حضرت ابوبکر وحضرت عثمان رضی اللہ عنہما وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں حمید بن ہلال، ثابت البنانی، مطرف بن عبد اللہ اور سعید بن جبیر وغیرہ ہیں۔

[الاصابہ ۲/۳۷۲: تہذیب التہذیب ۶/۴۲: الأعلام ۴/۲۸۲]

عبدالملک بن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

عبدہ بن ابی لبابہ:

دیکھئے: ابن ابی لبابہ۔

عتبان بن مالک (؟ ـ تقریباً ۵۰ھ)

یہ عتبان بن مالک بن عمرو بن العجلان بن زید، الانصاری، الخزرجی، السالمی ہیں، آپ غزوہ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ میں سے ایک صحابی ہیں، آپ ﷺ نے آپ کے اور حضرت عمرؓ کے مابین مواخات کرادی تھی۔ آپ نے نبی ﷺ سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں انس، محمود بن الربیع اور الحصین بن محمد السالمی وغیرہ ہیں۔ آپ کی (۱۰) حدیثیں ہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۹۳؛ الأعلام ۴/ ۳۵۹]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

العمادی (۹۷۸-۱۰۵۱ھ)

یہ عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن عماد الدین، العمادی ہیں، دمشق کے رہنے والے تھے، آپ کا مسلک حنفی ہے۔ آپ فقیہ، مفسر اور ادیب تھے، آپ دمشق میں افتاء وتدریس کے منصب پر فائز رہے، پھر اس کے بعد مدرسہ سلیمانیہ کے ذمہ دار رہے۔ آپ نے حسن البورینی، محمد بن محب الدین الحنفی، قاضی محب الدین اور شمس بن المنقاری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے علم حاصل کرنے والوں میں احمد بن زین الدین المنطقی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: "تحریر التاویل" تفسیر میں، "المستطاع من الزاد" حنفی مسائل حج میں، "کتاب الهدیة" عبادات فقہ میں، اور "الروضة الریا في من دفن بداریا"۔

[خلاصة الأثر ۲/ ۳۸۰؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۵۴۹؛ الأعلام ۴/ ۱۰۸؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۹۱]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

عمیرہ بنت مسعود (؟-؟)

آپ کا نام عمیرہ بنت مسعود انصاریہ ہے۔ آپؓ صحابیہ ہیں۔
جعفر بن محمود بن محمد بن مسلمہ کہتے ہیں کہ ان کی دادی عمیرہ بنت مسعود نے ان سے بیان کیا کہ ''وہ اور ان کی بہنیں رسول اللہ ﷺ کے پاس بیعت کی غرض سے گئیں اور وہ کل پانچ تھیں، انہوں نے آپ ﷺ کو سوکھا گوشت کھاتے ہوئے پایا، آپ ﷺ نے ان کے لئے ایک بوٹی چبائی، پھر وہ ان کو دے دی، چنانچہ ہم نے وہ تقسیم کرلی، ان میں سے ہر ایک نے ایک حصہ چبایا، تو وفات تک انہوں نے اپنے منہ میں کوئی بدبو نہیں پائی، اور نہ انہیں منہ کی کوئی بیماری ہوئی''۔

[الإصابہ ۴/۳۷۰؛ أسد الغابہ ۶/۲۰۸]

العینی:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفکون (؟-۱۰۷۳ھ)

یہ عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم، ابو محمد، الفکون، قسطینی، مالکی ہیں، آپ ادیب اور نحوی ہیں۔ آپ نے اپنے والد اور عمر الوزان اور طاہر بن زیان قسطینی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، اور آپ سے علم حاصل کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادے محمد، نیز عیسی الثعالبی اور سالم العیاشی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''شرح نظم المکودي''، ایک رسالہ ''تحریم الدخان'' پر ہے، ''حوادث فقراء الوقت''، اور اجرومیہ پر ''شرح شواهد الشریف''۔

[شجرۃ النور الزکیہ/۳۰۹؛ الأعلام ۴/۱۷۹]

ق

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرمی صاحب دلیل الطالب: یہ مرعی بن یوسف الکرمی ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ل

اللقانی: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

اللکنوی (۱۲۶۴-۱۳۰۴ھ)

آپ کا نام محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم، کنیت ابو الحسنات ہے، ہندوستان میں لکھنؤ کے رہنے والے، انصاری تھے، آپ حدیث اور تراجم رجال کے ماہرین اور فقہاء احناف میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ''مجموعة الفتاوی''، ''نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل''، ''تحقیق العجیب'' فقہ میں، ''الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة''، ''الفوائد البهية في تراجم الحنفية'' اور ''الرفع والتكميل في الجرح والتعديل''۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۳۸۰؛ الأعلام ۷/۵۹]

م

المازری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد العباس المہدی (۱۲۴۳-۱۳۱۵ھ)

آپ کا نام محمد العباس المہدی بن محمد امین ہے، آپ فقیہ اور مسلکاً حنفی ہیں، دیار مصریہ کے مفتی رہے، آپ جامع ازہر کی مشیخت پر فائز ہوئے، پھر مشیخت کے منصب سے معزول کئے گئے، پھر اس پر فائز کئے گئے، پھر آپ نے افتاء اور مشیخت دونوں مناصب سے استعفاء دے دیا۔

بعض تصانیف: "الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية"۔

[ایضاح المکنون ۲/۱۵۸؛ الأعلام ۷/۵۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/۱۲۱]

محمد علی المالکی (۱۲۸۷-۱۳۶۷ھ)

یہ محمد علی بن حسین بن ابراہیم، مالکی ہیں، فقیہ اور فضلاء حجاز میں سے تھے، آپ مغربی الاصل ہیں، آپ کی ولادت اور تعلیم مکہ میں ہوئی، اور ۱۳۴۰ھ میں مکہ ہی میں مالکی افتاء کے منصب پر فائز ہوئے۔

بعض تصانیف: "تهذيب الفروق" فقہ میں، جس میں آپ نے "فروق القرافی" کی تہذیب کی ہے، اور "تدريب الطلاب" نحو میں۔

[الأعلام ۷/۱۹۷؛ معجم المؤلفین ۱۰/۳۱۸]

المرداوی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن انس الجہنی:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم (؟-؟)

یہ معاویہ بن الحکم السلمی صحابی ہیں، آپ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادے کثیر، نیز عطاء بن یسار اور ابوسلمہ بن عبد الرحمن ہیں۔ ابوعمر کا قول ہے کہ آپ مدینہ آ کر بنوسلیم میں قیام فرمایا کرتے تھے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے ایک روایت کی ہے جو کہانت، طیرہ، خط، چھینکنے والے کا جواب دینے اور باندی کو آزاد کرنے کے مضامین پر مشتمل ہے۔ ابن حجر کا قول ہے کہ آپ کی ایک دوسری حدیث ہے جسے آپ سے آپ کے صاحبزادہ کثیر بن معاویہ روایت کرتے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۲۰۵]

معمر بن راشد (۹۵-۱۵۳ھ)

یہ معمر بن راشد بن ابی عمرو، ابوعروہ، نسبت الأزدی، اور ولاء کے لحاظ سے الحدانی ہیں، آپ فقیہ، حافظ حدیث، متقن اور ثقہ ہیں۔ اہل بصرہ میں سے ہیں۔ آپ ثابت البنانی، قتادہ، زہری، عاصم الأحول، صالح بن کیسان اور عبد اللہ بن طاؤس وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے شیخ یحییٰ بن ابی کثیر، عمرو بن دینار، ابو اسحاق السبیعی، ابن مبارک، ابن عیینہ اور عیسیٰ بن یونس وغیرہ ہیں، ابن معین اور نسائی کا کہنا ہے کہ آپ ثقہ ہیں، اور عمرو بن علی کہتے ہیں کہ آپ لوگوں میں بڑے سچے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴۳؛ میزان الاعتدال ۳/۱۸۸؛ الأعلام ۸/۱۹۰]

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۹۴ میں گذر چکے۔

مہنا الأنباری (؟ - ؟)

آپ کا نام مہنا بن یحییٰ، کنیت ابو عبداللہ، اور نسبت الشامی، السلمی ہے۔ آپ محدث وفقیہ اور امام احمد کے تلامذہ میں سے ہیں، آپ بقیہ بن الولید، ضمرہ بن ربیعہ، مکی بن ابراہیم، اور امام احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں حمدان الوراق، ابراہیم نیسا پوری اور عبداللہ بن احمد بن حنبل وغیرہ ہیں۔

ابو بکر بن الخلال نے کہا: مہنا امام احمد کے کبار تلامذہ میں سے تھے، اور امام احمد ان کا اکرام کرتے تھے، اور ان کے حق صحبت کا لحاظ فرماتے تھے، وہ وفات تک ان کے ساتھ رہے، ان کے مسائل کثرت کی وجہ سے بے شمار ہیں۔ عبد اللہ بن احمد نے ان سے مروی بہت سے مسائل کو دس سے زائد اجزاء میں لکھا ہے۔ عبد اللہ کہتے ہیں: مہنا کا قول ہے کہ میں ابو عبداللہ کے ساتھ تینتالیس سال رہا۔ اور دارقطنی کا قول ہے کہ مہنا شامی ثقہ اور شریف ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ۱/۳۴۵، ۳۸۱؛ مناقب الإمام احمد لابن الجوزی ۱۴۲، ۵۱۱]

میمون بن مہران (۳۷-۱۱۷ھ)

آپ کا نام میمون بن مہران، کنیت ابو ایوب، نسبت الجزری ہے، اور (جزیرہ فراتیہ کے علاقہ میں سے) رقہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کی نسبت الرقی بھی ہے، آپ تابعی اور فقیہ وقاضی تھے۔ آپ حضرت عائشہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس

اورحضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اورآپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادہ عمرو، نیز حمید الطویل جعفر بن برقان، حبیب بن الشہید اور علی بن الحکم البنانی وغیرہ ہیں۔ آپ کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے "رقہ" کے خراج کا عامل اور قاضی بنایا تھا۔ عبداللہ بن احمد کہتے ہیں: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میمون بن مہران عکرمہ سے زیادہ ثقہ ہیں۔ عجلی اور نسائی کہتے ہیں کہ آپ جزری، تابعی اور ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ اور ابو الملیح کا قول ہے کہ میں نے میمون بن مہران سے افضل کوئی آدمی نہیں دیکھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۳۹۰: تذکرۃ الحفاظ ۱/۹۳:
الأعلام ۸/۳۰۱]

ن

نجم الدین الغزی (۹۷۷-۱۰۶۱ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد، ابو المکارم، نجم الدین، الغزی، العامری، القرشی، الدمشقی ہیں۔ آپ مؤرخ، محقق اور ادیب تھے، آپ نے شیخ عثمان الیمانی، شیخ یحیٰی العماری، زین الدین عمر بن سلطان اور شہاب الدین العیثاوی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، پھر درس وتدریس میں مصروف ہوگئے، اور شامیہ اور عمریہ میں پڑھایا، عیثاوی نے آپ کو فتاوی نویسی کی اجازت دی۔

بعض تصانیف: "تحفة الطلاب"، "فرائض المنهاج"، "تحفة النظام في تكبيرة الإحرام" فقہ میں، "التنبه في التشبه" اور "الكواكب السائرة"۔

[خلاصۃ الاثر ۴/۱۸۹: مقدمۃ الکواکب السائرۃ ۱/۳:
الأعلام ۷/۲۹۲]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیٰی بن معین:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

یوسف الصفتی (؟-۱۱۹۳ھ)

یہ یوسف بن اسماعیل بن سعید، الصفتی، مصری، مالکی ہیں، آپ فقیہ، نحوی اور واعظ تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على الجواهر الزكية في حل ألفاظ العشماوية لابن تركي" فقہ میں، "نزهة الأرواح في بعض أوصاف الجنة دار الأفراح" اور "شرح القناعة"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۵۶۹: إیضاح المکنون ۲/۴۶، ۶۳۵:
معجم المؤلفین ۱۳/۲۷۴]